



كتاب الحكمة فقد أخذناه

كتاب الذي يعرفه الناس باسمه الحكمة



حاشا لك



حاشا لك من نصير الذين الشهد بالحق الطوبى

والطبعة الثانية



اصلاح - اس میں  
 کچھ اور جو کہ  
 اس کی کچھ اور جو کہ  
 میں نے کچھ اور جو کہ

کتاب علم  
 محمود منطق - نادری  
 شل ہیں -

۱۔ رسالہ مغربی  
 ۲۔ رسالہ کبریٰ  
 ۳۔ ایسا غوی  
 ۴۔ مختصر المنیر  
 ۵۔ مختصر المنیر  
 ۶۔ تہذیب  
 ۷۔ مرآۃ المنطق  
 ۸۔ قرین الاشیار  
 ۹۔ تعلیقات مغربی الاشیار  
 ۱۰۔ مختصر روح النیران  
 ۱۱۔ رسالہ بقولات مشہور  
 ۱۲۔ رسالہ جوابہ مختصر

میر قطبی - از میر سید شریف غلام  
 رسالہ ایضاحات - سیدی  
 یہ مائتہ قطبی کا ہے -  
 حاشیہ عبد الحکیم - بر قطبی و میر قطبی  
 از ملا عبد الحکیم -  
 شرح سلم - تلمیذ المسی تہذوہ الروح  
 در بابہ تصورات و دیگر رسالہ تصدیقات  
 شرح سلم علامہ بنی صنفہ ملا محمد بن -  
 شرح سلم - تلمیذ بابر گن حشیات  
 شرح سلم تلمیذ بابر گن - حقیقہ  
 تلمیذ بابر گن -

شرح تہذیب - تلمیذ بنی صنفہ مولانا  
 سعد اللہ والدین تلمیذ بنی صنفہ مولانا  
 عبدالحی بن شرح علامہ بنی صنفہ مولانا  
 در بابہ شرح علامہ بنی صنفہ مولانا

وَمِنْ بَرَكَاتِ حِكْمَتِهِ فَقَدْ وَخَّرَ أَكْثَرُ

قَدْ طُبِعَ الْكِتَابُ الَّذِي يَجُوزُ بِإِشَارَتِهِ مَنَاجِحُ الْحِكْمَةِ وَالْجَمَاهَاتِ

الْمَعْرُوفِ بِاسْمِهِ

سِرَاجُ الْإِشْرَاقِ

فِي الطَّبَعَاتِ

لِلْحَكِيمِ الْكَامِلِ نَصِيرِ الدِّينِ الشَّهِيدِ بِالْحَقِّ الطُّوسِي

وَالْمُطْبَعَةُ النَّاصِرِيَّةُ الْمَمْلُوكَةُ لِمَنْشَرِ كَثُورٍ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصرها من تيسر له ولا ينتفع بالاصحح منها من تعسر عليه والنكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضمن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضمن على من لا يوجب عليه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات **اقول** ان هذين النوعين من الحكمة النظر اعني الطبيعي والالهي لا يخلو عن انغلاق شديد اشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل فيما خذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معار الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة بحيث لا يرجح ان تطابق عليهما اهل زمان ولا يكاد ان يتصلح عليهما نوع الانسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تحرير للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوسوس العارضية فان من تسير له الاستبصار فيها فقد فوذا عظيما والافقد خسر جسيما مبينا لان الفائز بهما متروك الى مراتب الحكماء محققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما نازل فمنازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اذائل الخلق ولذلك وصي الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كله التحفظ وامر بالضم به كل الضمن وانا اسئله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء

والطغيان واشترط على نفسى ان لا اتعرض لذكر ما اعتمد فيها أبداً مخافاً لما اعتقده  
 فان التقرير غير الرمد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قال النمط**  
 الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النجف الطريق الواضح والنمط  
 ضراب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنجف وابواب هذين العلمين  
 بالنمط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجاً  
 وهذه مقصودة بذاتها فكانت انما طاً قال والجوهر يطلق على الموجد لا  
 الموضوع وعلى حقيقة الشئ وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشئ  
 جوهرى وبالمعنى الثانى تحقيق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول  
 لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثانى فان المطلوب تحقق  
 حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا  
 النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول  
 ابتداء في تعليمه بالطبيعات التي هي اقدم الاشياء بالقياس اليها ونظم الفلسفيا  
 التي هي اقدمها في الوجود بالقياس الى نفس الا مرتدراً في التعليم من مبادئ  
 المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى العقولات وكان موضوع الطبيعات الجسم  
 الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي  
 يبتنى عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي  
 ايضاً في الفلسفة الباحثة منها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفى الجزأ  
 الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدى بالطبيعات ايضاً ولكن  
 لشروط ان يرفع منها هذه الحوالات من احاد العلمين الى الآخر المقضية لتحيز  
 المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما  
 اولاً ولما قصد هالزمه ان يبين ما يبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل  
 الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذي لا يتجزى لانه  
 اخر ما يخل الى مقاصده التي لا يبتنى على مسألة يقضى حواله اخرى  
 فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملاً على مباحث مختلطة من العلمين و  
 قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجود

شرح اشارات  
 النمط  
 في العلمين  
 العلمين  
 العلمين  
 العلمين

ما يبتنى

بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق وعلى التعليبي وهو لكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل لشارح هذا المذکور اما اولاً فبان الجهر ليس جنساً لما تحته واجال بيانه على سائر كتبه واما ثانياً فبان قابلية الابعاد ليست يفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضاً اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضاً يلزم ان يكون الجسم متقوياً ما تعرض والجواب عن الاول اننا انما ابطل كون الجوهراً جنساً في كتبه بان اخذ مكان الجوهراً الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنساً وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنساً وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فضلاً وهي ليست بفصل لانها لا تتحلل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهى شئ ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في هذا الترتيب مغالطتهم فادان الجسم يكون اما مؤلفاً من اجسام مختلفة كالجواهر او غير مختلفة كالسمر واما مفرداً او لا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو واما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفاً من اجزاء لا يتجزى، ومتناهية وهو ما ذهب اليه قبح من القدماء والكثير المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفاً من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألّف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره جمهور الشهرستاني في كتاب له سماه بالمنهاجر والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجواهر الفردة ورابعها كونه غير متألّف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يشبهه واما الجسم المتألف فسيجي في موضعه القول فيه انشاء الله تعالى قال وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم

آية فسمية الرأي الباطل والسؤال الباطل بالوهم تسمية للسبب باسم السبب مجازاً وقد مر  
 انه يسمى الفصل المشتمل على حكم ما يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل  
 على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او انظر ضميمه سابقه  
 من الدراهمين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل بطلان الرأي الاول من الاربعه  
 المذكورة فعثر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **فتوله** من الناس  
 من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول** فقوله كل جسم ذو مفاصل  
 قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل  
 ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعياها عند منبثي الخرج لا يمكن ان ينفصل  
 الجسم عندها غيرها فتشبهها بمفاصل الحيوانات وسماها **قوله** ينضم  
 عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء  
 لا يقبل الانقسام لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضوا ان الواقعة منها في وسط  
 الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر الاجزاء احكاماً اربعة  
 اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام يتألف منها والثالث انها لا يقبل  
 الانقسام اصلاً والرابع ان الواقعة في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين  
 عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأي او مرد الاول  
 منها تقرير المذهبهم والباقية تمهيداً لما ينأقضيهم به على ما ينبغي ان يفعله  
 ناقضوا الاوهام وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة  
 وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفكاك والتشكيل بعينه كالاشياء  
 الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء  
 وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطعة والثالث بالوهم والفرض والفائدة  
 في ايراد الفرض ان الوهم بما يقف امالانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه  
 لصغره ولا انه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهي والفرض العقل لا يقف  
 لتعلقه بالكميات المشتتة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها  
 في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضوا في بعضها يحجب  
 لفظه لاعن القطع وفي بعضها باثباتها ايضاً في الفرض والاول اصح لانه لا يفرق بين القسم



الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلم ان الاوسط اذا كان

كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وانما يلحق ولا واحد  
من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شرفه في النقض وانما احذر  
من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس كل واحد منهما ان لا يلا الطرفين  
او لا فيهما وان لا قاهما بالاسر ولا هذه اقسام ثلاثة والاول ينافي كونه حاجباً لهما  
وايضاً يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف  
لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضاً ينافي كونه حاجباً لهما عن التماس ايضاً  
يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال بنفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم  
للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزئة والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولاً وهما  
ان يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم  
الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه  
الآخر وقد تمت بذلك حجة على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث  
باطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه  
قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو  
يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان حالته ظهر  
وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً  
غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما خصص  
بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع حالته مستلزم  
للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت  
لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأي  
في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب

اليها ما ذهب **قوله** وانه بحيث لو حق زعمي زفيه ما دخلت للوسط حتى تكون

مكانهما اوحيزهما او ما شئت فسمه واحداً الميرك له بد من ان ينفذ فيه

**اقول** يريد بيان احواله حال القسم الثاني وهو القول بالمدخله ففسره ولا بالتداخل  
المكانين والخبزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الخبز

وذلك لان المكان عند هـ قريب من مفهومه الاخرى وهو ما يعتمد عليه المتكلم  
 كالاثر للسير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو  
 الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء داخل الكوز للماء  
 واما عند الشيخ وجهه الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحائط والماس  
 للسطح الظاهر من الحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم  
 من المكان والحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانها  
 او حيزها او ما شئت فسمه لتلاينا فتن في العبارة والمعنى ان الطرف لوجود  
 محققان يد اخل الوسط فلا بد من ان ينقذ في الوسط \* **قوله** فيلقى  
 غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة \* **اقول**  
 اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر  
 الذي لقيه حال المماس قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمزيد بيان  
 مغايرته الملاقى في الحالين من الجانبين فلنه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ويمكن  
 ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلحق حال النفوذ في الوسط قبل  
 تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ  
 غير ما يلقيه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى  
 قسمة الوسط بثلاثة اقسام والفاضل الشارح فسر على هذا الوجه ثم طعن فيه  
 بان هذا البيان اقناعى لا برهانى واقول هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو  
 حركة ما اول وهو حال المماسه ووسط وهو حال الذى بعد المماسه وقبل تمام المداخلة  
 واخره وهو حال تمام المداخلة وهذا لما يصح على رأى نفاذ الجزء الذى لا يخرج وهو ان يكون  
 الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنى على نفى الجزء ولا يصح على  
 رأى مشبته فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا  
 منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبق بحالة وملحق باخرى فاذا  
 هذا الكلام على التفسير الثانى لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصابرة  
 على المطلوب \* **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملا  
 الوسط ملاقيا لآخر الطرف ملاقاته الوسط له وان لا يتميز في الوضع



اذلا فراغ عن لقائه فحالا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شئ

من ذلك لم يكن ما يكون عند تقهر المدخل من الملاقاة بالاسر بل شئ

فراغ وانقسم ما يتلاقى **اقول** اي مدخل التامة يقتضي ان يكون الطرف

المتلاقى للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر المدخل اياه فان هما متلاقيان

بالاسر يرتفع الامتياز في انوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشئ

بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية ان احدها يكون

بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التفدير لا يكون ترتيب

ووسط وطرف اي هذا انقضينا فنقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد

حجمه ينقض الحكم الثاني ايضا فان كان شئ من ذلك اي ان كان

احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينا فنقض الحكم

الثالث فينقسم الجزء ولما حصل ان تجوز المدخل ينقض الاستحالة الثلاث

مذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستند في القول باحد

ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستند

القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في

الوضع او تجزئتها وهذه محال فالقول بها محال فذا تقرير هذه الحجة والفاضل

الشارح اورد من حجة مثبتة الجزء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير

قائمة الذات وينقسم الى ماضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى

ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهوان القسم لم يكن جميعه

موجودا لكونه غير قائم لان لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة

ولا لا ينقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينيل هذا الشك

عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي **قوله** وهم واشارة من الناس

من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية **اقول**

يريد ابطال الاحتمال الثاني للنسوب الى النظام وغير من الاحتمالات الاربعة

المذكورة وهو لا علم او قولا على حجة نفاة الجزء ولم يقدر رواعي ردها اذ عذر

ها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفهموا

في بيان  
تصالح  
و انشائها

نعم

بين ما هو وجوب في الشيء بالقوة وبين ما هو وجود فيه مطلقا فمن ان كل  
 ما كان في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهي فهو حاصل في نفسه انما جعل محكما  
 باننا ما نه على ما لا يتناهي من الاحزاب صريحا وهذا الكلام بعد ان التقيض  
 الى ان كل ما لا يكون متصفا في الجسم من الانقسامات فهو حاصل في نفسه انما يحصل  
 فيهم حروفون بوحدة كذا في الجسم وان التقيض هو انما هو من الاحزاب  
 ان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذا قد يحصل من انما هو من الاحزاب  
 انما هو من الاحزاب من حيث هو من حيث هو وكل ما يشتمل على ما لا يتناهي  
 نفسه فانه لا يحصل منه فليكن الجواب يشتمل على شيء لا يتناهي وهو هذا  
 هو انما هو بالجزء التي لا يتناهي وانما هو من الاحزاب من حيث هو  
 في انما هو من الاحزاب من حيث هو لا يتناهي الى ما لا يتناهي من الاحزاب  
 من الاحزاب من حيث هو من حيث هو غير متناهية تمل و من الاحزاب  
 فليكن انما هو من الاحزاب من حيث هو هذا المذهب من حيث هو من حيث هو  
 مسافة محدودة في زمان غير متناهية من الاحزاب من حيث هو من حيث هو  
 انما هو وجوب كون الشيء على ما لا يتناهي غير متناهية من الاحزاب من حيث هو  
 وما انما هو من الاحزاب من حيث هو من حيث هو من حيث هو من حيث هو  
 حركة الجيد من حيث هو من حيث هو مساوية لجزء واحد لكونه من حيث هو  
 القول بكون البطيء في بعض من من من حركة السريعة من حيث هو من حيث هو  
 بانفكاك الزمان من حيث هو من حيث هو من حيث هو من حيث هو من حيث هو  
 المشهور قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فليكن  
 الواحد والمتناهي موجودا فيهما **اقول** قال القادسي ان كثرة يقع  
 بالاشتراك على عدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما لا يتناهي من حيث هو  
 الكم والثانيه من سهولة المضاف والواحد على التقديرين فيكون ما هو المتناهي  
 ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة يقع  
 على المجرى ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كثرة  
 حقيقة لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل من

لكنه يكون موجوداً في كل كثرة اضافية لأن الاثنين ليست بكثرة اضافية  
فأذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام أقول هذه مواخذة  
لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قال** فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفاً

من أحد ليس له حجم انريد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيداً المقدار بل عسى العدد  
**أقول** تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذ اخذ مؤلفاً فلا يخالو اما ان يكون حجم  
ذلك المجموع انريد من حجم الواحد يكون وهذا تسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم  
الاول بأن التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد  
به ثم قال بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضاً ولم يقل بل العدد  
قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد دون لم يكن  
يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضاً لان الاجزاء اذا كان مقدارها  
مساوياً لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وسر يستحيل ان يقع الامتياز بينهما  
بنفس الحجمية او لشي من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شيء من العوارض لانها  
متساوية النسبة الى جميعها واذ الامتياز اصلاً فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن  
محتاجاً الى هذا البيان لم يحزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التمييز **وأقول** عدم  
الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف  
انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند مركز بحيث لا تميز في الوضع ويختلف احوالها  
العارضة بحسب محاذاتها المخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعتبارات والحق  
في ذلك ان التعدد من لواحق التغير والتغير قد يكون عقلياً وقد يكون وضعياً  
وعند التداخل يرتفع التغير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون

العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التمييز **قال** وان كان

لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في  
جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم **أقول** هذا هو القسم

الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية  
جسماً ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ان يزداد الحجم بازدياد  
الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض في الجهات الثلاث حتى تصير للؤلؤ

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجمه في كل جهة فكان جسم اى حصل  
 حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات  
 الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مائة لان يدخل فيه آخر مثله قال  
 الفاضل الشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت الاضافات  
 بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم  
 الشيخ او الناسخ وحذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار  
 احتياج لان الهاء في قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى  
 الاحاد التي يعبر اليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات  
 بينها في الجهات لا ان يفرض او لا تأليف الكثرة في جهة ثم يحتاج للتأليف في الجهات  
 الاخرى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من  
 امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية  
 وبين الموقوف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب بقوله  
 بعد ذلك حتى كان حجمه في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيدورتها جسما  
 لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم  
 ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القايلين بان كل جسم  
 يتألف مما لا يتناهي وذلك لان الجسم الذي الفه قد تألف مما يتناهي لكنه لم يتقنع  
 بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهي اطلاقا  
 كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناه نسبة متناهي القدر الى متناهي  
 القدر **اقول** هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله  
 فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان  
 جسم كان نسبة حجمه الى حجمه الذي احاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة  
 موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي  
 القدر ولفظة كان رابطة للمجموع تالي للمقدم المذكور والاضاهر ما ذكرنا  
 ونقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل  
 من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهي



بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كلياً قال الفاضل الشارح انه قال  
 فى القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذى هو فى قوة تقنا يجب ان لا يكون وفى الثانية  
 ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتدة ان يكون  
 ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم فى الاولى بالاستنـاع وفى الثانية  
 بالامكان العام اقول انه انما يقتضى فى الثانية لا يجب تركيب الجسم من اجزاء غير  
 متناهية مطلقاً بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء المتناهية التى لا يتجزى ويدل  
 عليه قوله الى ما ينفصل وقد ان امتناع تركيبه منها ممكن الواجب ان لا يقول  
 فى هذا القسم ايضا يجب ان لا يتجزى فالصواب ان يقال انه لما قال فى المقدم اننا فى  
 ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجب  
 هذا التاليف ثم لما بطله او رد ههنا نقضى ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما  
 قال فى الفصل الاول من الناس من يظن انه كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب  
 فلما بطله او رد ههنا نقضيه وهو الحكم بانه لا يجب وبأجمل فـالقضية الاولى مهمة  
 كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم فى قوة قولنا  
 ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل للارزم منها جزئياً وهو قوله فقد  
 اوجب امكن وجود جسم وذلك بكيفية يجب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح  
 عليه سواها وهوان امتناع حصول الانقسامات التى لا يتناهى بالفعل يقتضى  
 الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشارح  
 فقد اوجب امكن وجود جسم ولم يقل فقد وجب وجود جسم واجاب عنه بان  
 هذا الامكان محتمل ان يكون عاماً وايضاً ان كان خاصاً فقوله صحيح وذلك  
 لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس  
 بواجب ولا ممتنع فاذن ليس فى الوجود جسم معين يجب ان يكون عليهم للفصل  
 الا لما تم خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كل الجسم  
 مركباً عن الاجزاء لزمه امكن كونه غير مركب لذلك ذكر الامكان وقال بل هو  
 نفسه كما هو عند المحس اقول المحس يحكم باتصال الجسم وثبات المفاصل على  
 ما ذهب اليه الفريقان امر عقلى غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلاً فى

نفس الامر كما هو عند المحس قول له لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون بلا

للا انفصال ووقوع المفصل فيه اما انفك وقطع واما باختلاف عرضين قارب

فيه كما في البلقة واما يوههم وفرض ان امتنع الفك بسبب اقول

اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون

قابلاً للانفصال لما مر في الفصل الاول اسباب وقوع المفصل لا يخلو عن الثلثة المذكورة

في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤدياً الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون

اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بانفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين

ومثال الثالث ما بالوهم تدنيب ليس اذ المرين تاليف من احاد لا يقبل القسمة

وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية

وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشد به القدر الذي نورده

اقول لما ابطال احتمالين من الاربعة المذكورة بقي ان الحق احد الآخرين فاشار

ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما

الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الراية الذي هو مذهب الجمهور بالحكمة

ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان

المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تدنيباً

لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مشكلة الجزاء الذي

لا يتجرب وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام

فيها والمستبصر يرشد القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب في بعض النسخ

القدر الذي اورده ناه قوله تنبيه انك ستعلم ايضاً ما علمته مجال

احتمال المقادير قسمة لغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة

ايضاً كذلك وانه لا يتألف ايضاً مما لا ينقسم حركة ولا زمان اقول

قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل ونفسه قابل للقسمة الى غير

النهاية ولزم من ذلك كون المادكة القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي

الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدله اشكاله

ايضاً كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي بها

ينتهي السطوح ايضاً كذلك وجميع ذلك اعنى الاجسام الثقلية والسطوح والخطوط  
 يسمى مقادير فالشيء نبتة على جميع ذلك تعريضاً بقوله من حال احتمال المقادير  
 اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحاً لانه لم يبين وجودها بعد  
 ثم نبتة ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات  
 القارة وذلك لتقابلهما في العقل فان الحركة في مسافة ينقسم بانقسامها  
 وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذا ن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى  
 ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل  
 وحال لا تصح في الحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود  
 المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التخصيف تشديداً  
 بل هي موجودات مغايرة لما هي حد وده بالنوع فاذا ن قد ظهر فساد الحركة المذكورة  
 على اثبات الجزء قال اشارة قد علمت ان للجسم مقدراً تخميناً متصلاً أقول  
 المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية  
 وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والنقطة  
 اسم محتوي ما بين السطوح ولا مرادى يقابله رقة القوام فالتخمين يدل بالاشتراك  
 على ما هو وحشويين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل القوي  
 من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما  
 صفة لشي لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء  
 يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية  
 المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على  
 الصورة الجسمية اتصال ايضاً وقد يقال لهذه الصورة ايضاً اتصال واستدراك المجاز  
 ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشيء بقيامه الى غيره  
 وهو ايضاً بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك  
 المقدار انه متصل بالثاني لهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك  
 بحركة جسم آخر يقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني لهذا المعنى والاسم  
 كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى



الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدراً اختياراً متصلاً لا ينبغي ان يحل  
 على اللغوى لثلاثي تكرار المتصل والتخمين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على  
 ما هو فصل الكرم المتصل وحيث يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية  
 متصلة تخينة وانما قدم التخمين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثنائية  
 الجسم ولا يعترفون بان اتصاله وتقديره الاعرف في الاقوال الشارحة اولى بالمقدار  
 التخمين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وزاد لانه يتبدل  
 في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي يحل تأمره كره مكعباً مثلاً هو امر  
 عام للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان الجسم الطبيعي شيئاً  
 هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير  
 مذکور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه  
 كما هو عند المحس وكان كونه ذا كمية وذات ثنائية امرًا بيثناً غير متنازع فيه  
 ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية  
 وذات ثنائية واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت  
 ذلك للجسم فان قيل بمرتعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه  
 ما لم تعرف مغايرتها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجوداً في موضوع  
 اعني جوهرية او ضمنية له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئاً من  
 شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فصاها الذي يتصل به  
 جوهرية **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال  
 اعم من الانفكاك كما ذكره قال الفاضل المشرح احتري بلفظة قد المنفية لجزئية  
 الحكم من الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال احد  
 معانيه اعني الالهية ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما ينبغي بيانه  
 فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام كالفلكيات وغيره من مفصل  
 لا تكون غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه والعدم  
 اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات  
 المتماثلة فيه على ما قال وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال

قبولاً ليكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعاً **اقول** يريد بالمتصل بذاته  
ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها  
بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي خلت الامتداد الذي هو في الشئ حال كونها  
كرة ومكعباً ومشكلاً بآثار الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه  
الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير اعراض بهذه العبارة  
اما الجسم الذي هو لكونه مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة  
ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان  
على اثبات الحيولى بجاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال الانفصال  
الحيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضاً متصلة ولكن بغيرها  
اعنى بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولاً ليكون  
هو بعينه الموصوف بالامرين لان لمقابل للاتصال والانفصال يقبل الحقيقة  
ومن حيث المعنى الذي يقبها ويكون بعينه هو موصوف بهما وهما اذا  
لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللف الذي يطرح عليه احدهما فينفي  
بطريانه فلا يكون موصوفاً بالطارى كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية  
عند طريان الانفصال فلا يكون هي عينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال  
لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلاً لعدمه  
وان قبل الاتصال لكان الشئ قابلاً لنفسه **قال** فاذا نفي قوت هذا القبول غير حجة  
المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوت الشئ بمعنى امكان  
وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلاً فالمغايرة بين قوت الانفصال قبل  
وجوده اى في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة  
والموصوف بتلك القوت ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ عني  
الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الحيولى فالمقبول ههنا هو الصورة  
الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورة الجسم التعليمي اللازم  
لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضاً على ان الشئ لا يتصور  
الربط بينه بذاته الصورة الجسمية دون المتغيرين

قوله فاذن قوة هذا القبول غير جرم المقبول نتيجة قياس مذكوره بالقوة  
 وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاهى اليه  
 وكلما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل  
 ما هو حاصلة قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير  
 وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال  
 واثبات المادة لا يمكن الا لهذه النتيجة لاننا قلنا الجسم المتصل قد يضر  
 له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء اخر  
 كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل والامور العتية  
 لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال بنفس  
 الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الضافية التي  
 يستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر هو  
 المحيوى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداء  
 صرافة فهي يستدعي محلا ثابتة كالمكانات والانفصال لما كان عدم الاتصال  
 عما من شأنه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شأنه ان يتصل  
 ولحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه  
 هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون النها ان كلياً  
 وايضاً التنبية على وجود القابل للانفصال قبل طرياقه وبعده اذ لا يبعد ان  
 يوهما الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث  
 حال الاحتياج الدية من غير ان يستتر وجوده **قال** وتلك القوة لغير ما هو

ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد عذرة وعند عود  
 الانفصال يعود مثله متجدداً **اقول** المتصل بذاته ما دام موجود  
 الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد  
 المتعين فاعدم ذلك المتصل وحدث اتصال اخر ان اشخص متصلان اخران  
 بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غير وعنده عود الانفصال يعود  
 مثله متجدداً ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء

الذى فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعاً غير المتصل بذاته وهو الهوى  
 وتلخيص هذا البيان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه  
 قابل للانفصال حال كونه متصلاً فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال  
 ونفس الاتصال ليس بقابلية للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً  
 موصوفاً بالانفصال فاذا ن للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول  
 الانفصال وهو الذي يفيض ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهوى واعلم ان الاهم  
 في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين  
 على شئ واحد هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى او هام المشككين  
 في وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ يجب ان يكون في ذاته غير متصل  
 ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا يكون  
 من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابد فلا يكون جسماً البتة بل هو  
 المسمى بالمادة ولا بد من انضيات شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصيد جسماً  
 فذلك الشئ هو الصورية والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل  
 للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضاً على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلاً  
 في نفسه امر ذاتي مفهوم للجسم والجوهر لا يتقوى بالعرض وايضاً ينبغي ان يعلم ان الواحد  
 الشخصية والتعدد الذي يقابلهما ايضا لا تعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد  
 من الصورية لتوقف على احوال الشبه المبذبة على اتصاف المادة بالوحدة  
 او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية  
 بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ومحوها الى مادة تهجد في الحالين لكان  
 تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الاولى  
 ومحوها الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة  
 الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما يتصف بهما  
 عند تعاقب لصوره والفاضل الشارح عارض الشبهة باقامة حجة على نفى  
 الهوى وهي ان الهوى على تقدير ثبوتها ان كان متحيزاً فاما على سبيل  
 الاستقلال فاذا كان حلول الجسمية فيها جميعاً للمثلين وايضاً لم يكن هي

بالحلية اولى من الجسميّة وايضا لا تحتاج الى هوى اخرى واما على سبيل التبعيّة  
فانما كانت صفة الجسميّة ولم يكن الجسميّة حالة فيها وان لم يكن متخيّر استحال  
حلول الجسميّة المختصة بجهة فيها بالمبداهة وهذه الحجة غير مشتملة على اجسام  
منحصرة فان ما لا يتخيّر على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متخيّر ابا لا انفرد  
بل ربما يتخيّر بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير

**قوله** وهم وتنبيه وعلك تقول ان هذا ان لزم فاما يلزم فيما يقبل الفك

والانفصال وليس كل جسم فيما احسب كذلك **اقول** هذا هو الوهم  
وتقريره ان يقال انكم استدلتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال

بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارن تقابل وذلك لا يقتضي وجوب  
كون جميع الاجسام مقارنته للتقابل فان منها ما لا يقبل الفك والانفصال  
بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا للانعكاس بحسب التوهم

**قوله** فان خطر هذا ابدا لك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة  
**اقول** هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتبدك وهو مكره وهو مكره

الجسماني الذي هو الصفة الجسميّة المتصلة بذاتها التي لا يبقى منيتها الامتدادية  
عند وجود الانفكاك الى كافي الخارج ولا في الوهم يتبدك كون كل ذي حجم يحجب وسطه  
طرفه من الملاقة واجب لقبول الانفصال ولو في الوهم فان مع استحصال

استقبال الانفصال والوصل العارضين في الوجود والوهم وذلك لتساوي الجميع في هذا الموضع  
ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصر وما يجري مجراة

واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلي جنسا كان  
اوتفعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ

من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون  
اذا اخذ موجه في الخارج ولا شك في وجهه فالشبهة اخذه كذلك اشار اليه

بقوله طبيعة الامتداد وان الطبيعة يطابق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه  
في نفسه غير لساير الظواهر **قوله** واما ما مر في

عن القابل والحاجة اليه متشابهة **اقول** وذلك لان الشئ المأخوذ من حيث هو  
لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معاً فان اختلف فقد اختلف  
لكونه مأخوفاً مع اسود يقتضى الاختلاف **قوله** واذا عرف بعضا حوالها حاجتها  
الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت  
طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة  
**اقول** اى اذا صدر بعض احوالها وهى امكان طريان الانفصال عليها وامتياز  
وجودها مع الانفصال معرفاً لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه  
عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية  
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها ضبيعة نوعية  
محصلة يختلف بالخراجات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة  
يكون بائى الاعتبار مادة وبأياها جنساً وبأياها نوعاً فهذه الطبيعة الموجبة  
ليست جنساً لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محلاً اياه ولا مادة  
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والخصرة وغيرها فهى اذن نوعية  
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعاً بانضاف معنى  
العموم اليها فهى وحدها لا يكون نوعاً بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخراجات  
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى  
يختلف بالفصول وهى الجنس كالحيوان مثلاً يكون مقتضياً فى بعض الصور  
لشئ كالضحك وهى عند تحصيله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضياً فى سائر  
الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض المحكم المذكور  
وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره  
من سائر الحيوان فلم لا يجاز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضياً للضحك  
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني  
الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخراجات عنها فهى ان اقتضت شيئاً  
اقتضته مع جميع الخراجات وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة  
جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان يقتضى شيئاً من حيث هى غير محصلة شر

اذا تحصلت بشئ انضباط اليها ودخل في وجوبها المحصل فان اقتضت شيئا  
 مع ذلك الشيء الغير المحتاج عنه لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك  
 المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشايعي اولاً في ان الجسميّة طبيعته  
 نفعية واحدة بان مهمتها غير معلومة ولا اشتراك في قبول الابداد الذي هو معلوم  
 لازم لها ولا اشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات ناقض الوجوه  
 الذي يقتضي في الواجب تجرّد عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك ثانياً  
 بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل  
 يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان  
 الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً بذات  
 قابلاً للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل هذا القدر معلوم ومشتراك ومقتض  
 الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عدا مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجوه  
 ليس من الطبيع الجسميّة والنوعيّة على سببي بيانّه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة  
 يقتضي وجوب الحول لما مرّ الامكان المحل لعدم الحلول والشكوك التي  
 اوردتها على كون الطبيعة الجسميّة مقتضيّة لشيء في بعض الصور دون  
 غيرها بخلاف النوعيّة المتعلقة بسوء اعتبار الكليات وتخل بمراجعة ما ذكرنا  
 فلا فائدة بنا للتطوير بالاعادة قال وهم وتنبه اولئك تقول ليس الامتداد  
 الجسماني الواحد يقابل للانفصال البتّة وانه انما ينفصل الجسم المركب من  
 اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب لفروض والاوهام  
 وما تشبهها اقول قد ذكرنا في صدر النقط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا  
 المذاهب الاجسام المفردة بحسب الاحتمال لا بالاعتقادي بقى حكم المتألفة نقول من  
 المذاهب المتعلقة بهذا الموضوع في الاجسام المتألفة مذهب ينسب الى بعض اقدماء  
 كذيمقريطس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المتألفة ليست ببساط على الاطلاق  
 بل انما هي متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة والفاصل البسيط  
 انما يكون بالتماس والتجاوز فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً اصلاً وينقسم  
 وما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر اشكالاً مختلفة ومما نزعهم

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول  
 فالارض واحدة وذكرنا فاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية  
 الشكل وفيه نظران الشيفر حكي في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون  
 انها غير متخلفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال  
 مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسيمات الخمسة المذكورة  
 في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك  
 وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالحجملة هذا المذهب هو بعينه  
 مذهب منبتي الاجزاء الا في تسوية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهي  
 عليها ووجه تعلقه بهذا الموضوع ان الحجّة المذكورة في نفى الاجزاء انما اقتضت كسرة  
 كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهي قابلا للانفكاك وكانت الحجّة المذكورة في اثبات  
 الحيوانية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط  
 غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات  
 للمادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب ولا امتداد للجسم  
 الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسيما واحدا بسيطا  
**قال** فان خطر هذا بياك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة  
 بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البقلة او مضافين  
 كما اختلاف مجازاتين او موازاتين او مما ستين يحدث في المقسوم  
 اثنيّة ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع  
 الجملة وطباع الخارج للموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين  
 اثنين آخرين فيصح اذن بين المتبائنين من الانصال الرافع للثلاثيّة  
 الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع  
 للاتحاد الانصالي ما يصح بين المتبائنين **اقول** هذا هو التنبيه المزيل للوهم وهو  
 باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزمهم وذلك لان الطبيعة لا تشابه  
 انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي حيث  
 الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل ما يقتضيه الخارج



عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لا اشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشترك  
جميع هذه الاربعة اما في الامتناع من قبول الانقسام والانتقال او في جواز قبولها  
والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب  
يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول في الفلك انما المقصود هو ما هو  
امكان طريقان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفق عليها وذلك  
يكفي في اثبات المادة والشيء قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين  
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف القديس  
وقسم التباين باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين الى ما يكون  
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي  
ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الانقسام  
لان جميع هذه مما يجوزونه نعمتي ان كل قسمة من هذه يحدث اثني عشر  
في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من دينك الاثنين وطباع  
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما ما يوافقهما في النوع والماهية غير  
مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد  
لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولى  
لكل شيء والطبيعة قد يخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه  
اولا وبالذات من غير ارادة فخر ذكرانه يلزم من ذلك ان يكون حكم  
المتباينين في قبول الانتقال حكم المتصلين وحكم المتصلين في  
قبول انفكاك حكم المتباينين **قوله** اللهم الامن عائق مانع خارج من طبيعة  
الامتداد لازم او نازل **اقول** هو ما اشترنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع  
من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له  
ويكون لازما كما في الفلك او نازلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا  
وكانه جواب لسؤال من هم هكذا ليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجسم الاخر منه  
مثلا ومنه اعني العنصر لا تجوزون انفصال الجزيئين منه وانتقالهما بالعنصر  
مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط

المذكورة فيقال له انما تذهب الى ذلك لما نعه وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية  
 ومقارن للا متلك الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال والانشاء بالغير وانتم  
 فرضتم البسيط متشابهة الطبيع فاذا لان مانع لها من حيث هي هي  
 من الانفصال والاتصال **قوله** ولعل هذه العائق اذا كان لازما طبيعيا  
 كان لا اثنية بالفعول ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون  
 نوعه في شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه  
 من الانفصال بحسب لطبيعة من الاستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون  
 في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه  
 لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا  
 للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم  
 كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجز الكلام الى ان ذكره في اثناء حل هذه  
 الشبهة واعتراض الفاضل شارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية  
 في الماهية وهو ممدوح لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته  
 على ما سلموه من كون البسيط متساوية في الطبع اعترض الضم بان الامتدادات  
 الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتحدة عند الاتصال فهي امور شخصية وعلماء  
 يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب  
 الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجرى مجرى هذين تنبيه وكل  
 نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي  
 وانه لا يوجد للا اشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنية ولا كثرة  
 تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا  
 واحدا وكيف يوجد اثنية او كثرة لا شخا ص ذلك النوع والعائق عنه  
 لازم طبيعي **اقول** هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها  
 مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بالترجمة وينبغي ان يكون ما اشبه  
 لما ثبتت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال شارح  
 الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصويرها مانعة عن المشاركة

واذن لا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود نرايداً على الماهية فذلك النزايدين كان لازماً لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانقسام والافراز والتخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشككة الا اذا عني بالماهية غيرها اصطلاحاً عليه **ثم يثبت** ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجزئية من حيث هي صورة جسمية مقارنة لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولى لاهاً وشيئاً هو ونفسه لا مقدار ولا صورة جسمية له ولكن هذه هي الهيولى اولى فاعرفها ولا تستبعد

ان لا يتخصص في بعض الاشياء بقواها بقدر معين دون ما هو اكبر او صغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلل والتكاثف الحقيقيتين في الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماًهاً تذيئياً والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيراً الا اذا كان اجزاء متفتة فيندرج او يتخلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً فالشيخ انزال ذلك الاستبعاد ببيان يكون الهيولى غير متقدر في نفسها وكون المقادير اليها متساوية للنسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلوع من مقدار المعين بسبب تقارنها بل يفيد التجويز وانزال الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء فيتوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورته جسمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان عادة كل مركب يكون هيولى وان كانت جسماً اشارته يجب ان يكون محققاً عندك انه لا يمتد بعد في ملاء وخلاء ان جانز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تنافي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي هي ايضاً مبدئاً لسائل

منها مسألة اثبات اتحاد الجهات كما سياتى بعد وهي ايضاً من الطبيعيات  
ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعنى المقدار من الحيولى  
وهي من علم ما بعد الطبيعة وليبان هذه للمسئلة او رد هاهنا وقد دل بقوله  
يجب ان يكون محققاً عندك على انها احدى المطالب الجذيلة قال الفاضل الشارح  
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الحيولى والصورة اراد بعد ذلك  
ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الحيولى بديرهان صورته هذه كل جسم  
متناه و كل متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المتناه  
فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا يفارق  
للمادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثانى من سابعة الهيات الشفاه انه ليس  
يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهياً او غير متناه والآخر  
بطولان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهياً فاختصاره في حد محدود و  
شكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل  
الصورة الامدادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة  
اعنى اثبات تنهاى الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد العنبر  
المتناهية لو لم تكن متمتعة لاصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير  
متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يصندان الى غير النهاية والثانية  
انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلاً يكون  
البعد الاول ذراعاً والثانى زائداً عليه بنصف ذراع والثالث زائداً على  
الثانى ايضاً بنصف ذراع وهلم جرا وينبغى ان يكون الزيادات بقدر  
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما للشتمل على تلك الزيادات غير متناه  
الطول الا ترى اذا انصفنا خطأ وجعلنا احد نصفيه اصلاً وزدنا عليه بنصف  
النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير  
متمتع بحسب لفرض لسبب ختم كل مقدار لانقسامات الغير المتناهية  
فاذن كانت الزيادات التى يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد  
لا الى نهاية مع انه لا ينتهى الى مساواة الخط الاول المنصف فنثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت يتناقض لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير  
 المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب  
 حاصل ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار التخييل المثل الذي لا ينافي حصوله  
 الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة  
 بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت  
 يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه  
 قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي  
 دونه موجودة فيه ورجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر البحث  
 بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده مستنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه  
 متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** ولا من الجائز  
 ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد  
 هو بيان المقدمة الاولى **وقوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر  
 واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** من الجائز ان يفرض  
 بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت  
 يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولا من الجائز ان يفرض  
 مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال شرع في تركيب  
 الحجج عنها **قوله** واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل  
 على جميع ذلك الممكن **اقول** شرع في الحجج ومعناه ان كل واحدة من زيادات  
 التي يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية  
**بقوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للمزيد عليه امكان **اقول**  
 يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة  
 اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معافاتها ايضا **يكون** موجودة  
 مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل  
 على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولا من الجائز ان يفرض  
 الفاء جوا بالذات الامم ويكون تقدير الكلام ولا من الجائز ان يفرض من الزيادات

وكل مجموع منها وجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع  
الزيادات الممكنة الغير المنتهية وعلى الوجه الذي افسره اشار سرح لا يستعملون  
اللام للتعليل في قوله ولا نكل ولا لا يرا دلالة في وجهه في تركيب البرهان  
ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على جميع الزيادات المنتهية  
او لا يكون فالتأني باطل لانه لا يحتاج الى ما ان يوجد بين الامتدادين او لا  
لا يوجد فواقده بعد اخر ولا يوجد والا اول توجب انقطاع ما معه في غير ذلك  
وهو باطل والتأني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الاوهى ما حصل في بعد اخر  
فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة  
انها حاصلة في غير صدق على المجموع انه حصل في بعد واذن وجب ان يبين  
بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية مع كونه محصورا  
بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدي الى اقسام  
كلها باطله قال وجميع هذه المقدمات جليلة الامقدمة واحدة وهي قواني  
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون العقل  
حاصلا في بعد فان المطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان يمكن  
ثباتها بالبرهان استمرار البرهان والاسقط واقل انه لم يجعل كون الكل حاصلا  
في بعد معللا ليكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا ليكون كل  
واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل  
قوله واثبة زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره  
المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جليلة واما على الوجه  
الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد كان  
مجموع الزيادات الغير المنتهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد  
ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير  
بينة قصد اثباتها باطل تقيضها وهو قوله والافتيون امكان وقوع الابعاد  
الى حد ليس للزائد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان المحال الذي يلزم  
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

تلك الزيادة لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد  
 آخر ولا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما  
 محد وذاً محد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون  
 انما يمكن وجود المشتمل على محد و من جملة غير المحد الذي في القول **اقول**  
 يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الاعلى عدد محصور متناه من جملة  
 الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد غير الامتداد  
 محد وذاً في التزايد عند حد لا يتجاوز في العظم **اقول** اي اذا كان لامكان  
 الابعاد التي يفرض بينهما نهاية فوجب ان ينتهي البعد بينهما اي بعد لا يوجد  
 ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقص لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعد  
**اقول** اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب لقطعها **قوله**  
 والا ما كنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحد و من جملة غير المحد  
 وذلك محال **اقول** اي ان لم ينقطع الامتدادان فقط يوجد بعد اعظم مما فرض  
 انه اعظم الابعاد و يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن  
 الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحد و اي اكثر ما يمكن هو ذلك  
 المحد و بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصير بعد واحد  
 مشتتملاً على الزيادة الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما  
 غير متناهيين والشئ لم يصح به اعتماداً على فهم المتعلم **قوله** فبين ان يكون  
 هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادة الموجبة  
 بغير نهاية فيكون ما لا يثبت في شئ هو ما بين حدهما من غير **اقول**  
 ومعناه ظاهر قال فان قيل الجملة مبدئية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الجمع  
 فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين كان لا بد الاوفوقه  
 بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذا ن دليلكم مبني على مقدّمته لا يمكن اثباتها  
 الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن  
 ان يثبت اسرالى بعد واحد يكون مشتتملاً على تلك الزيادة الغير المتناهية ولكن  
 ذلك لا يضربنا لانه نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما

متناهيين فيكون خلفا وذلك لاننا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع  
الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان  
بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادته البعد الذي هو فوقه فلم يكن  
مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات  
كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب  
ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر فيكون ذلك  
الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك  
المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير  
مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة للزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانهما يكون  
منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي  
هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية  
اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة  
حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موحدة في بعد اخر فلا يكون فوق تلك  
الزيادة بعد اخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موحدة فيه فخر قد انقطع فكانا  
متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصل في بعد  
او لا يكون ومحال ان لا يكون لاننا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على  
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد  
العاشر فظاهرا ان تلك الزيادات باسرها موحدة في بعد واحد وذلك محال  
من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصوا بآبدين حاصرين  
الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل  
على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع  
الامتداد ان فالقول بلانهاية الامتدادين يقتضي الى اقسام كلها باطلة  
والغرض من ان ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه  
بعد اخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وهذا لعدم  
حصول كل زيادة فصارت هذه المتصلة واضحة للزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس



ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد كون الكل حاصلاً في بعد على  
ما من ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الشارح لانه  
بذل الجهد فيه **قال** وقد يستبان استحالة ذلك اليها من وجوه اخرى يستعان  
فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية **اقول** الوجه الذي يستعان  
فيه بالحركة هو المبني على فرض ككرة يخرج من مركزها قطر مواز للخط غير  
متناه يجب ان يسامته بعد الموازنة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول  
نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل  
نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق  
خط غير متناه من احد وجهتيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل الوجهة  
التي يتناهي فيها قدرها منه وبيان امتناع تساويهما لا امتناع كون الجزء مساوياً  
للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لغرض التطبيق فيلزم الخلف من  
وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران **قوله** اشأ  
فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزم منه الشكل اعني في الوجود  
**اقول** يريد بيان امتناع انعكاس الصورة الجسمانية عن الهيولى فيبين اولاً لزوم الشكل  
للصورة تنقسط التناهي ثانياً البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل  
وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد واحد او حدود لكنه اذا حقق كان  
مهيئته من الكيفيات المختصة بالكميات واتحد في هذا الموضع هو انه نهاية  
فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر  
من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل  
والامتداد الجسماني متناه هو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني  
يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم  
الشكل من حيث مهيئته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وسر لا يكون  
ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب  
تناهية **قال** فلا يخلو ما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه  
او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزم بسبب

الحامل والامور التي يكتنف الحامل **اقول** الفاضل الشارح تركيب الحجّة ان يقال  
لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالاً فيها او لما يكون  
محلاً لها او لما لا يكون محلاً وحالاً لها وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف  
لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازماً كان حكماً حكماً نفس الجسمية واقتضاء  
ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازماً فليستحيل ان يكون علّة لوجودها هو  
لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذکور اقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام  
ثلاثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون من حيث هي  
منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون للمداخلة  
للمادة ولواحقها في ذلك الزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء  
غيرها وهما القسمان اللذان قيد الزوم فيهما بانفراد الا امتداد بنفسه  
فخذ ثلثة اقسام لاربعا لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام  
مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قال** ولولم من منفرد بنفسه عن نفسه  
تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيات التناهي والتشكل  
وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزم كماله **اقول** هذا  
اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزوم الامتداد عن نفسه حال كونه  
منفرداً عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل سائر  
ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التناهي  
اولاً في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل  
والوصل والتخلل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك بالجملة  
بسبب انفعالات المادة من غير هاتر فيما يتبع المقادير وهو هيات التناهي  
والتشكلات وانما قال هيات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي  
الاختلاف فيه والفرق بين هيات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط  
والمركب وذلك ان هيات التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار  
الشيء مع ذلك العارض ثم **قال** في حجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد  
ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً **اقول** اي

لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجد من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه وان  
لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والعرض بيان امتناع فرض الكلية  
والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما  
ممكناً من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان  
اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجوب  
المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير والاحتمال  
وانما عبرا الشئ عنه بلوازمه لا ايضا حراً والفاضل الشارح حقهم الامتداد  
الجسماني في هذا القسم مقارن الجميع العوارض المادية كالساسة والتركيب وقبول  
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفصلاً عن الغير والغيرا على فيه على ما هو  
عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرر التلفظ به قولاً فسط فيه  
وقرر قول الشئ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات أحدهما تشابه المقادير  
والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضها على ان كل واحد  
منها محال برأسه ثم راعى في الاعتراض على كل واحد بيان امكان  
الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطلب القول فيه بما  
لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع  
اعتراضاته ظاهراً مما قررناه فلا فائدة في ايرادها قال ولو لم يرد ذلك لسبب  
فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير  
هيول لا للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الاتصال وقد بانست استحالة  
**القول** هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو ان يكون الشئ كلاً قد لازم  
الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه  
عن المادة وعمّا توجيه مادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم  
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيول لا قابلاً للفصل والوصل  
لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها  
ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر بالجملة  
لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد

الأبعد كونه متبائناً لا يفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة  
 فاذن حصولها يقتضي كونه مادياً وقد فرضنا لا منفرداً عنها هفت ما اورد  
 الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلاً للاشكال لا يقتضي كونه  
 قابلاً للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشقة  
 المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادر في الغرض لان الشئ لم يجعل  
 لزوم الحال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال  
 بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال  
 الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد ما كان انفعالها واعلم انه الزم  
 المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعاً  
 وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط **قوله** فبقى ان يكون  
 بمشاركة من الحامل **اقول** اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين  
 كون هذا القسم حقاً ويوجد في بعض النسخ بعده فلم يهوى الى اذن تأثير في وجود  
 ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتأهي والشكل وهذا نتيجة البرهان  
 المذكور ونبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتخصيصها الى  
 الهيولى لا في ما هيته اذن هي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب  
**قوله** وهم واشارته اوعلى نقول فهذا ايضاً يلزمك في اشياء اخـ  
 رة كجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلـ  
 ك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل **اقول** هذا شك يدعى على  
 ما ابطال به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريرة انكم  
 قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس  
 الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون يقتضيه  
 تلك الطبيعة واحداً ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحداً ثم انكم معترفون  
 بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون  
 الى ان الشكل للفلك مقتضو طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد اذا جازت  
 اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوز منه مثله

في الامتداد المذكور فقوله فهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم  
 وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم منه ما يلزم كله وبثبه بقوله انشاء  
 اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تحققت  
 احكام الكل والجزء فيها كالارض الخالفة لبعض اجزاءها في توسط الاجرام  
 وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب  
 ويكون متجزئة لاحد الانساب المذكورة فاذن وجب تقديده بالسبب لما كان  
 المفروض اعم الاسباب خصة بالذكري فقوله فقوله لك تريد ان يفرق بين الصورتين  
 بما يقتضي لزوم الحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا في الفلك  
 له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل واجب حصول المقدار  
 والشكل فيها فيصيرها كالاومنع ذلك السبب بعينه ان يكون  
 لما يفرض جزءا له بعدة مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكامل دام الجزء  
 جزءا او الكل كالاوما الامتداد والمنفرد عن المادة فلا تنفرد به جزء ولا كل  
 فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تباين اذن ليحكمه  
 حكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة  
 قوة اوجبت له تلك الحركة ولزم ان ذلك لما من نفسها او عن جرميتها  
 فلما وجب لها ذلك وجب بانجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض  
 بعد ذلك جزءا اما لكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل  
**اقول** معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت له تلك  
 الصورة الجسمية للعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المنقسم الذي لزمها ولم يكن  
 الشكل لها عن نفس هيولاء ولا عن صورتهم الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة  
 النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شئ في شئ من حيث هو غير  
 والطبيعة يطلق على معان متناسبة والملازمة هنا هو ان ذات نفسه او ما يصدر عنه  
 الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عنه التغير الذاتي  
 في غيره او المصدر الذاتي من الشئ الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال  
 فلما وجب له ذلك الامتداد الشئ وجب بانجاب ذلك السبب

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهوى ان لا يكون صورة الكل  
ولا شكله لما يكون بالافرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك  
لكونه بافرض جزء الكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة  
النفعية للهوى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء  
الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا احاد تابعد الكل وقد اختلفت  
النسخ منها ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل حديهما فخصى صفة لكون الحصول  
مضاهيا ليهما والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون معناه لا يكون  
للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل ومولا صرح فى بعضها لم يكرر لفظة  
صورة الكل ويكون فاعل لا يكون ضميرا يعود الى لفظة ذلك فى قوله فاعلا  
وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون  
هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى لذي  
**قال** فهذا عن عارض وما نفع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها و  
ينجزى بها **اقول** اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاهى  
احدهما الى الآخر وما نفع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل  
فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب  
مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياهما التجزئة معها بظريان  
الانفصال عليهما **قال** واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب شيئا  
الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم تنصر كلا وغير كل بحسب ذلك  
الافرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا  
معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا  
لحقها من غير ما شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع نحو قاسا بقا  
ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة **اقول** يريد ان المقدار  
لو انفرد ولم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزم مهمما لان نفس طبيعة واحدة  
فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذا  
لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم تنصر كلا

وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي  
اصح وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وقد يسهل لخصم  
كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة  
ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف  
شئ قال فليس يمكن ان يقال ههنا الحقها شئ من غيرها يعني الفاعل شئ قال  
بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة  
شئ قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه  
لكونهما عرضيين وتقيدهما بهذا لان الفلك فيه فاعل هو الصور النوعية  
ومادة هي هيولة وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك المحقق ان خالف الجزء  
فيه الكل واعتراض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية  
بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اخذتا كانتا بصورتين جزءا حاليين  
في محل واحد ولم يكن احدهما اولي بالكلية من الاخر وان تباينت كانتا مادة متخالفين  
في الكلية والجزئية وحر ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة  
ايضا واحدا يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة  
في الوجود والحلول على جزءها بسبب لكونها اولي بان يكون متسلا منه قلنا  
ولسكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة  
هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصورة والاعراض  
المادية بها كالمزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وتصير الاشياء متقد  
ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور  
في اختلاف احوالها الى المواد والمحتج هي الى غيرها تنبيه هذا الحامل  
انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول** يريد  
بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيدة  
من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يمتلئ عليها البرهان على امتناع انفكاك  
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت  
عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

أما الاول فلانه منات للحكم المذكور وما الثاني فلما ذكر فيما آتوا هذا  
 الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية  
 اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو مقتولة  
 المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون  
 الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي يفيد تشخيص الهيولى وتعيينها  
 على ما سيأتي بعد قال ولو كان له في حذاته وضع وهو منقسم كان في حد  
 ذاته ذا حجم **اقول** اى لو كان الحامل وضع وهو قائل بذاته خال عن الصورة  
 فلا يخلو اما ان يكون منقسماً على الاطلاق وفي جميع الجهات اى لم يكن فان كان  
 منقسماً في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جميعاً اى حجمه وقدره كان  
 حاصلاً لا للجزء **هذا خلف قال** وغير منقسم كان في حد ذاته مقطوعاً منتهى إشارة  
**اقول** وهذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسماً على الاطلاق غير منقسم  
 عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراد ذاته ذا وضع وكان  
 غير منقسم كان بانفراده مقطوعاً ومنتهى إشارة وذلك لان الإشارة امتداد  
 يتبدى من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاويه فلا يبق قسم في جهة واحدة  
 الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطوع شئ من المتشابه ليدور  
 لا يكون المقطوع مقطوعاً وكل مقطع إشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل ذو  
 وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة يمتد اليه ولا يتجاوزة يكون تقطعاً لهما  
 وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطوعاً منتهى إشارة **قال**  
 نقطة ان لم ينقسم البتة وخطاً اوسطاً ان انقسم في غير جهة الإشارة **اقول** اى  
 ذلك القطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم  
 في جهة واحدة او ينقسم في جهتين اى فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى  
 التقدير الثاني خطاً وعلى التقدير الثالث سطحاً وانما لم يحتمل قسماً اخر لان الابعاد  
 الجسمية ثلاثة واذا فرض احدها مأخذاً لإشارة لم يبق الا اثنان فالخامس  
 ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسماً او نقطة  
 او خطاً او سطحاً وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان



كونها أحد هذه الاشياء يتبين من تصور ما هيأ لها فان الجسم والمخطط والسطح  
 كونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فغيا المحل  
 والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في عيناها والا كانت جزئاً  
 لا يتجزى والحامل لا يكون حالاً فهو ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني  
 لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الى القسمة  
 تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكما كانت بلا وضع تشرحها الصورة  
 فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حصول الصورة  
 في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل  
 المتقدم وتقريره انما لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكما كانت بلا وضع بالضرورة  
 لما تشرح فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لا امتناع  
 وجود جسم غرضي وضع لكان لا يخلو مما ان لا يتحصل الهيولى في موضع من  
 المواضع او يتحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني  
 من هذه الاقسام محالان ببدلية المتشاكل لثالث ايضاً محال لان ذلك للموضع  
 اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى بها من اولى فكانت تتساوى  
 النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره  
 ترجيحاً لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالنسبة لثمة لان كان  
 اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت  
 بذلك فهذه انقسامان وهما ايضاً محالان مع ان كل واحد منهما نظيراً  
 في الموجود والشيء او ردهما او رده نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرتين  
 واعرض عن ذكره قسام المحالة بالبدنية للايجاز **قال** فليس يمكن ايضاً ان يقال  
 ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لم كانت في صورة يوجبها  
 وضعاً هناك او كان قد عرض لها وضع هناك فتحتتها الصورة اخرى وانما ليس  
 يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول  
 والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع في هذا لا يمكن ههنا لان الحقيقة قبل الصورة  
 كانت شيئاً متعلقاً بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك حصوله

ذلك الموضع إنما كان لأن الصورة إنما لحقتها هناك وذلك لأن الهيولى لم يكن  
هناك ولا في موضع آخر ثم أشار بقوله كما يمكن أن يقال إلى نظرية في الوجود  
وهو أن يكون الهيولى في صورة يوجب لها وضعاً هناك كجزء من الهواء مثلاً  
في موضعها الطبيعي فإن صورته الهوائية يوجب لها وضعاً هناك أو كان قد عرض  
لها وضع هناك كجزء من الهواء أيضاً أخرج بالقدر من موضعه إلى الوضع الطبيعي  
للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب تحت صورة الماء  
بما دتما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص يكون  
ذلك الموضع أولى بها والأولية كانت حاصلة قبل هذا الحق بحسب الصورة  
السابقة والأحوال العارضة لها ثم أشار بقوله وإنما ليس يمكن نحن فيه  
لأنها مجردة بحسب هذا الفرض إلى الفرق المذكور قال وليس يمكن  
أيضاً أن يقال أن الصورة عذبت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية  
التي تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كالأجزاء الأرض كما يمكن  
أن يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب محو  
الصورة وهناك وضع جزئي لخصوا يخص اقرب المواضع لطبيعتها  
من ذلك الموضع كجزء من الهواء يصدر منه في مكان موضعه  
الطبيعي متخصصاً بحسب موضعه الأول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه  
مما كان موضعاً لهذا الصائر ماءً وهو هواء وإنما لا يمكن هذا أيضاً لأننا  
جعلناها مجردة أقول هذان اثنان امتناع القسم الثاني وهو أن يحصل الأولوية  
بعد أن يلحق الصورة بالهيولى ويان الفرق بينه وبين نظرية في الوجود أما بيان  
الإمتناع فهو بيان تساوي نسبتها إلى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي  
يلحقها فهي أن يكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة  
وحيث يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن أيضاً  
يقال أن الصورة عذبت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التي يكون  
لأجزاء كل واحد مثلاً كالأجزاء الأرض وإنما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا  
يقال الصورة النوعية التي يقارن الصورة الجسمية على ما أسند كرهاً

انما يقتضى تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لجزء مخصوص  
دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة  
فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيّد المذكور  
ثم اشار بقوله كما يمكن فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيرة فى الوجود وذلك  
هو الوجه المثال الاول الذى كان الموضع السابق واجبا لعارضنا بحسب الصورة  
السابقة اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعى ثم صار ماء  
فقصد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد  
اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب الاجزاء للموضع الماء  
الموضع الاولى فيخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الموضع السابق معنى  
بقوله بسبب لحق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب لحق الصورة  
حال وجود وضع جزئى هناك فهنا سببان احدهما الصورة المائية وهو  
سبب لقدر الموضع المائى مطلقا والثانى الموضع السابق وهو سبب لتخصيص  
له وضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا  
لاننا جعلنا المجرّدة الى الفرق بينهما وكما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول  
وهو حلول الصورة الجسميّة فى الهيولى المجرّدة وتبين من ذلك ان  
حلول الصورة فى الهيولى لايجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة  
عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النّظيرين سد باب المعارضة  
بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجرّدة لاقتضاها  
الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد الموضع به يمكن ان يعارض بالكون  
الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى استحالة الحصول فى  
موضع فالوجه فى تخصيصه باحد الموضع هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجرّدة  
به ثم ان احبب بان التخصيص وهو الموضع السابق حاصل ثم وغير حاصل  
هنا عارض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول فى احد اجزاء  
مكانها الطبيعى لابعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصيصها  
باحدها الوجه فى تخصيص الهيولى المجرّدة باحد الاحيان الممكنة فيجاب

بان الموضوع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس  
 وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين  
 هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوم  
 اتصافه بها فلما لا يجوز ان يكون الهيوالى اذ اتصف بالجسمية فهو  
 وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز  
 واذ يجب عنه بكون كل صورة نوعية مسبقة بأخرى معدة للهيوالى وقبول  
 اللاحقة والهيوالى الحالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا  
 اشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشككه تجويز اتصاف  
 الهيوالى في حال تجردها باوصاف متعاقبة فيقتضى احداها تخصصها باحد الاوضاع  
 الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيوالى الموصوفة بتلك  
 الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متجدة وان لم تخصص فلنسبتهما  
 مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **ترتيب** فاحد من هذا ان الهيوالى  
 لا يتجرد عن الصورة الجسمية **اقول** وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجسمية  
 وذكر الفاضل الشارح ان المنجحة على امتناع انفكاك الهيوالى عن الصورة كانت  
 بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في  
 فصل ثمر ابطال الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان  
 يتحصل في كل الاحياز او لا في شئ منها او في حيز معين ولما تعير من القسمين  
 الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر  
 بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بنبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه  
 بفساد القسمين المحذوفين واقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس  
 ان امتناع اقتران الهيوالى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد  
 الهيوالى عن الصورة بل يدل على ان الهيوالى المجردة غير مقتربة  
 بالصورة ابدا وينعكس عكس التقيض الى ان الهيوالى المعتزلة بالصورة  
 غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيوالى الاجسام هي المعتزلة بالصورة  
 فهي لا يتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه والهيوالى قد لا يخالو ايضا عن صورة

اخر اقول يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعاً  
واعلم ان سلب الخلو يجاب المقارنة لمعنى لا يخلو انها يقارن ولما كانت الهوى  
لا يقارن هذه الصور معاً بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الصور  
ايضاً دائماً بل انما يقارنها وقتاً دون وقت او مرة الشئ ههنا لفظة قد انى يفيد  
مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهوى لما يقارن  
من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور  
**قال** وكيف لا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام

والشكل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك  
غير مقتضى الجزمية **اقول** اى كيف يحكم بخلو الهوى عنها مع امتناع  
خلو الجسم من احداً من ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والشكل التابع لهما  
بسهولة وهما للانزاع للجسام الرطبة من العناصر وثانيها قبول جميع ذلك  
بعسر وهو للانزاع من الاجسام اليابسة من العناصر وثالثها الامتناع  
عن قبول ذلك وهو للانزاع للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها  
فهي انما تجب بعلم يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجزمية المتشابهة في جميع  
الاقسام لكونها مختلفة ولا الهوى لان الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كيتبين  
في علم ما بعد الطبيعة فعلها اذن امور مختلفة ايضاً غير الهوى والصورة  
ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى نسبتته الى جميع  
الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهوى لاقتضاها ما يتعلق بالامور الانفعالية  
كسهولة قبول الفصل والوصل وغيرها ويجب ان يكون صوراً لا اعراضاً  
لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موضوعاً باحد هذه الامور

**قال** وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين  
وكل ذلك غير مقتضى الجزمية العامة المشتركة فيها **اقول**  
الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او  
على جميع الاوضاع فاذن حسيمة يقتضى ان يكون في مكان او وضع غير متعينين  
اشران كـ بـ جـ ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيها طبيعة

على ما يجب في النمط الثاني نأذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان  
 خاص او وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجسمية العامة المشتركة  
 كما صرنا لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئياً  
 فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين  
 وأعلم ان الصور يختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة  
 قبول الانفكاك وعسرة يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الاسكنة  
 مناسبة للآين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض  
 ان كون الجسم بحيث يستحق ان ينفك هو غير حصوله في ذلك الآين ومما يوضح  
 ذلك بقاؤها في بعض الاجسام معزول الاعراض فان المقتضى لسهولة  
 تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جمعه او  
 ابعاده بالقسر وتكعبه وللفاضل الشارح عليه شكوك كثيرة منها  
 ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور ايضا الى  
 غيرها من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف الصور في العناصر الى اختلاف  
 استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات  
 الى اختلاف قوا بلها في المهيئات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض  
 اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض  
 ومبادئها وامتناع تحصيل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الاحوال  
 المذكورة فان سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات  
 فلا مضائق في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصيل الاجسام انواعاً  
 وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك  
 ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان  
 هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا للمحالة ويكون لزومها للجسم  
 او كما يكون حالاً فيها او ما يكون محلاً لها او ما لا يكون حالاً ولا محلاً وابطال الافتراض  
 الا كونه لما يكون محلاً يقال فليكن المحل سبباً للاعراض اللازمة من غير  
 توسط الصور وايضاً جميع العناصر لا يحتاج اليها الجواز ان يكون بعض تلك

الامور اعداءاً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولة وبالعكس  
 فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدماً لسهولة ومبدأ عدم يحجب ان يكون  
 عدماً والجواب ان استلزام الجسمانية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول  
 لكونها مشتركة وكذلك الجسمانية المختصة بالفلك لان سبب اختصاها بالفلك  
 هو هذه الصور لا غير فاذن القول يلزم هذه الصورة للجسمانية لانها صورة  
 الفلك وحده ليست القطعة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير  
 اما اسنادها الى المحل على ما ذكره غير معقول لامتناع كون القابل فاعلاً واما جعل  
 بعض الصور العنصرية اعداءاً فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست  
 بعدمية اماً لا يلية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية  
 لا تصدر عن الاعداء ومنها المعارضة اولاً بان هذه الصور محتاجة للجسمانية  
 فالجسمانية ان كانت معلولة لها لزم الدور والاحري ان الصور مقومة  
 للجسمانية فاذن لم يكن صوراً او ثانياً بان القول بكون تلك الصور مصادر  
 الاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الين  
 وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض بقاقل  
 بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها  
 ان تقوم الى حيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سياتي  
 بيانه وعن الثاني ان الكثير يحجز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشرط  
 مختلفة اليه فهذه الصور ليقضى التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير  
 عن الغير بحسب المادة وحفظ الين بشرط الكون في امكانها والعود اليها  
 بشرط اخر وجهها عنه وهكذا في البواقي فقد احل تلك الشكوك على قواعد الشيخ  
 من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل اشارته واعلم انه ليس يكفي  
 ايضا وجودها الى اصل حتى تنقن صوراً جرمانية والا لوجب التشابه المذكور  
 بل يحتاج في ما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتجرب بها  
 ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصور للجسمانية  
 محتاجة في وجودها وانخصها الى الحيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن

التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الحيوان يحتاج الى اشياء اخر غير الحيوان لولاها كانت الاقدار والشكل متشابهة اذ كانت الحيوان فيهما عدد الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشافعي ان هذا الكلام يصح جوابا عن سوال يذكر على دليلين معا مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا ينفك عن الحيوان بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتم بانه الحامل فكان لقائل ان يقول العنصرات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار والشكل وتوابعها انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحققة فقولاه لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود دون المهمية والتشابه المذكور هو تشابه للمقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتجدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله الى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والشكل الى معينات اى الى مشخصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل للمهمية والحقيقة بل يحتاج الى علل يفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قال احوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دايما ولا اكثرى فان الاشخاص من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل يندرج وجودها ليصير بالاضياء فيها الى سائر العلل عللا لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسم الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة



واما الحامل فهو علة قابلية **قال** وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى  
**اقول** قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم  
تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون الحوادث بداية من انية  
وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية تكون تلك الحركة  
سببا للحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر يعلمه هو الجواب  
عن السؤال المذكور **اقول** ومن تلك الاسرار التنبه بين جود سبب قديم  
يفيض ويوجد هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات والوجوب وجسم  
يتحرك بالحركة المتصلة على الدوام وبالحكمة الاسباب التي ينظم بانتظامها  
امورا لها على ما هو عليه في نفس الامر **وهي وتنبه** واعلم ان الحوادث  
مشتقة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي  
الغاية المطلقة الاولى لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة  
لتغير آخر بقير الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمغير باجتماعها  
جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتخرج عن الصورة ولا الصورة يتخرج  
عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه  
بل يكون سبب ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر بالآخر  
**اقول** يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اول الاقسام المحتملة لتبين  
ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما  
فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس والصورة محتاجة الى الهيولى  
من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون  
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلاثة  
اقدام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء  
علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق  
من جملة ما عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى **واقول** التلازم  
عند التنبه يقتضيه لا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها  
و اما بينهما لا كية اتفق بل من حيث يقتضى تلك العلة تعلقا ما لكل

واحد منها بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة  
 للآخر ولا معلول ولا ارتباطا بينهما بالانقسام الى ثالث كذلك فلا تعلق  
 لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن المجموع هو  
 لا يتفطنون بذلك ويطنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر  
 اربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمصنفين  
 وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين  
 احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك والاول  
 كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة للارتباط  
 علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال  
 ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون المتيقن للتلازم الذي بينهما  
 وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم  
 الى علة المتيقن بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم  
 هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو  
 ان لا يكون احدا للتلازمين علة للآخر فنبت على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم  
 باطل ونبت على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم كارتباط تقتضيه  
 شيء غير المتلازمين ثالث لهما وهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبية  
 فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب  
 الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اما مع الآخر او بالآخر  
 فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل في قوله ان المتيقن  
 مقتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائدها انما قال في ان تقوم  
 ليعرف انها مقتقرة اليها وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم  
 بالفعل الصرحت انها مقتقرة في الوجود الخارج لا الذهنى منها انما قال  
 الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات  
 المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك  
 لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشيء بالنسبة الى غيره

والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الطبيعى  
 للصورة ومقارنة الصورة للهوى الى متأخرتان عنها فلا يصح ان يقال الطبيعى  
 مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهوى مفتقرة وجوبه  
 بالفعل الى ذات الصورة افتقاراً متى وجدت وجب ان يكون مقارنة  
 للصورة فلا فتقار يكون الى ذات الصورة ووجه اشتباهاً في ذلك  
 بعد وجود الهوى الى اقوال يحتمل ان يكون مراد الشيخ في ذلك الاندس  
 في قوله في عبارته توسع ما يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات  
 الهوى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها  
 بالفعل اى في تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى  
 ما يتأخر عن ذاته كعلة الحاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها  
 المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك التأخر بصفاتها عما يتأخر عنها شرفاً  
 وهذه القضية يعنى ان الهوى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة  
 الى حجة لان الذى منه هو ان الصورة لا يخلو عن الهوى والهوى  
 لا يخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفى في بيان ان الاولى مفتقرة الى الصورة  
 لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين  
 ثمران كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار متضايفاً  
 للصورة قال وسيأتى ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين  
 فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر  
 كما ظننا اما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً  
 فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضى الايجاب في علية قال الفرق  
 بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكون  
 موجودة الا ان اليجاد يتوقف بتوقفه على توسطها والمتوسط فقد يكون  
 موجوداً كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرناها ما يؤثر الفاعل في منفعله  
 القريب منه بتوسط الواسطة هي معلولة يصير علة لغيرة من حيث يقاس الى  
 طريقه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله

او يكون لا الهوى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهوى الى اخره اشارة  
الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان تيمسك بها من اراد ان يذهب  
الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخرى والى اشار  
بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاماً به الاخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون  
الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مرجع  
ذلك الى ان عن ذكر السبب الخارج مستغنياً واعياناً على تقدير الاستغناء من الجانبين  
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهوى  
يتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما بينه الجمهور  
وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق وذلك وقسمه لذلك القسم  
الى قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر  
ليس بأولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب ما خارج بغير كل واحد منهما  
مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر  
وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير  
اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبيان المذكور على استحالة ان يكون  
في الوجود موجودان ولجأ الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله  
يقوم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو  
لا يصح لان مورد القسمة كون الهوى مفترقاً وهذا الموضع لا يحتمل ذلك القسم  
وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكوراً فعلى التقدير الاول بعض الاقسام  
مناك لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقوال الشك  
الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرّت الاشارة الى فسادة وسيأتي بيانه بقوله البطل  
والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين بيان في تلازمهما  
اشارته اما الصور التي يفارق الهوى الى بدل فليس يمكن ان يقال  
انها على مطلقة للوجود الواحد المستمر لحيواتها والالات ومتوسطات  
مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين اقول  
صور العناصر يفارق الهوى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي

الطهر انزال الجسمية التي كانت في حالة الاحتصال وحدثت جسميان اخرين  
واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صورة الفلكيات  
فلا تقارن فيها اصلاً اما الجسمية فلا تمنع الخرق والالتئام عليها واما النوعية  
فلا تمنع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العنا  
لا يمكن ان يكون عللاً مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهوى  
وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة  
لكن الهوى لا يعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود  
ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين  
بما ذكره قال بل لا بد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين  
الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قال** وهما سران

**اقول** السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ الكائنات  
غير الهوى والصور بل شئ اخر دائر الوجود مفارق لفيض وجود الهوى  
عنه لا بقرارة بل باعانة من الصورة وذلك لان الهوى لما امتنع وجودها  
منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد يقدم ويتبع الماء  
فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي  
صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموحودة لا من حيث  
خصوصيات الاشخاص لما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة  
بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهوى الواحدة  
بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم  
ان هناك شيئاً اخر مبيناً للهوى والصورة واحداً بالعدد تامة مستمرة الوجود  
معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستخفظ لوجود الهوى بالصور المتعاقبة  
بشخص يمسك سقفاً بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقير اخرى  
بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع **اشار**  
يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شئ منها سبب  
لقوام الهوى مطلقاً ولو كانت سبباً لقوامها سبقها بالوجود **اقول**

يرد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت  
عنصرية او فلكية ممكنة زوالها او مستغفانها لا يكون عللا مطلقة ولا سايطة  
مطلقة لوجودها الطبيعي قال الفاضل الشاهر ان الحجمة المذكورة ههنا مبنيّة  
على مفدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا  
عن ذلك الشيء سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة مبنيّة ثالثة  
ان الشيء الذي يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا  
عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمات في الاشارة الثانية من النقطتين  
من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات المتقدم بالوجود على اجسام المستقيمة  
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة  
الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المعاول متقدم واستعملها ايضا في النمط  
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان المحاول لو كان متقدما على المحوى الذي  
هو مع عدم الخلاء وكان متقدما على عدم الخلاء لقرن عمر هناك ان الفلك  
المحاول الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم علم الفلك  
المحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد  
سبب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتأخرين الذين  
يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصو او من حيث الوجود الجسمية  
المستأهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجمجمة التي يتحركها  
ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملا ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء  
امرا مغايرا له في التصو وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كالمعلولين اتفاق  
انهما صدر عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين من جهة لا يكون  
احدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك  
ان وقتي مع اسم المعلول في الموضوعين ليس بجمعتي واحد فمعلولان  
هو تلك الابائية المعنوية ثم قال الناشئة انا قد بينا ان الجسمية لا يتعلق  
عن الاشياء والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا الجسمية  
لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضا غير متأخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو ما مع الشيء او يكون متقدماً عليه مثبت  
ان التناهي والتشكل اما ان يكون قبلياً للجسمية او معهما وتعالى ان يقول التشكل  
هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار كما هو  
نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء  
له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذا المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم  
عليها ذال والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فها  
اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية  
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام  
فلعل الجسمية وان حركين متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع  
كالتقدم الواحد على الاثنين او لتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية  
واخرها باللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك  
العوارض فهذا ما عدا في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل على  
الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي  
والتشكل بل انها لا ينفذ عنها من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة  
المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يجتاز الشيء في تشخصه الى  
ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الالين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي  
والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي تشخصة وان كانا  
متأخرين عن ماهيتهما وهذا القدر يكتفي في هذا الموضع قال الراجح ان التناهي  
والتشكل من توابع المادية وتقريرهما امر قال وانما عرفت هذه المقدمات  
فقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية  
او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على  
ما مع الصورة وعلى المتقدمين والهيولى يلزم ان يكون متقدماً  
على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم  
تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال وتعالى ان يقول عندكم  
ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة على الهيولى الذي

قد اطلعت به كون الصورة علة مطلقة قاتمة بعينه في كونها شريكاً العلة  
اقول قد مر ان الصورة انها هي شريكاً العلة من حيث تكونها صورية  
مأخوذة من حيث كونها صورية متشخصة فهي من حيث كونها صورية ما تقدمت  
على الهيولى اما ان جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورية  
متشخصة لان الصورة من حيث هي صورية ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة  
للهيولى المتعينة كما مر ويقتض ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى  
فانها هي القابلة لتخصيصها في سابقة على تخصيصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح  
ولنرجع الى نفس المثل **قال** ولو كانت سببا لقولها مطلقا لسبقها بالوجود  
**اقول** معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقولها  
كانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو السابقة  
بالوجود هي المتشخصة **قال** وكانت الاشياء التي هي علل لما هي الصورة  
وكونها موجودة محالة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود **اقول**  
معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى  
ولكانت الاشياء التي هي علل لما هي الصورة والاشياء التي علل لوجودها يكون  
جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله**  
حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى **اقول** في بعض النسخ حتى  
يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولي الروايتين ظاهر  
وعلى الرواية الثانية ان عليه الصورة يقتضي تقدم علل مهيتها ووجودها  
جميعا حتى يحصل الصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة  
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصور وعلل  
تخصيصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الاخر  
عنها **قال** على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كانت  
ايضا ليس من احواله المعلولة لما هيته فان اللوازم المعلولة قسما كل قسم منها  
داخل في الوجود **اقول** قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفهم هذا الموضع اولا  
تقريبين احتياج الحجة المذكورة اليه في هذه الاشارة تأنيافا انه قد يتبين انه



اذا سقط هذا القدر من البين ضم ما قبله الى بعده فانه انتم هذه الحجة وعلى هذا  
 التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغواً أما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها  
 معلولة من جنس ما لا يتاثر ذاته ذات العلة هو ان الهوى الى لو كانت معلولة  
 للصورة لكانت من العلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان العلول قد يكون  
 مبايناً مع العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملائياً لها مثل مسئلتنا  
 هذه فان الهوى الى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لا يمكن مباينة عنها  
 بل كانت محلاً لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علّة لوجود شيء ويكون  
 حقيقة تلك العلة ينفى ان يصير حالة في ذلك العلول فيكون الصورة علّة لوجود  
 الهوى ويكون أيضاً علّة كحكم آخر وهو صيرورتها حالاً في ذلك المحل وقوله وان كان  
 ايضاً ليس من احواله المعلولة لما هيته فان اللوازم المعلولة قسماً والمرامنه  
 ان الهوى وان لا يمكن من الاحوال المعلولة لما هيته الصورة الا انه لا يجب  
 ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان العلولات المقارنة لعلتها قد يكون  
 معلولات لما هيته العلة مثل الفردية للثلاثة وقد يكون معلولات لوجودها  
 مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهوى معلولة لوجود الصورة  
 التي يزول مع بقاء الهوى وليس مراده ايضاً بقوله فان اللوازم المعلولة  
 قسماً ان العلولات المقارنة قد يكون معلولات لما هيته وقد يكون  
 معلولات للوجود بل مراده ان العلولات بحسب القسمة العقلية قسماً  
 مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد  
 من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثمانية  
 الاهیات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء  
 انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون  
 منه وجود شيء مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عند حجب  
 شيء مباين لذاته فان العقل ليس بنقيض عن تجويز هذا الشرع فيجب  
 وجود القسمين جميعاً هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بعشوائه  
 ههنا ان اللوازم المعلولة قسماً ان ذلك التجويز العقلي اراد بقوله وكل

قسم منها داخل في الوجودان البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في القسمين  
قال وما بيان ان الشيء لما ذكر هذا الفصل في انشاء هذه الحجة فالذي عندي  
ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا القسم لام اصلاً بل لوضع  
ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جواباً عن كلام  
يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو  
ان يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة  
محتاجة الى الهيولى وليست محتملة ان يكون تلك الصورة علة للاستحالة الدور  
فيقال لهذا المستدل لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى بشرط  
انه يجب حلولها في الهيولى لان الصورة تحتاج الى الهيولى بل لان الهيولى  
بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها  
اولاً ان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكفي كون اقتضاء ثبوتها لثبوت هذا الحكم  
لنفسها مشروطاً بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلاً للصورة معلولة  
لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جواباً  
عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورد في هذا الموضع لانه قال الصورة لو كانت  
علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى  
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى المستشعر ان يقال له  
ههنا اذا كانت الهيولى محلاً للصورة فاق حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة  
على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل  
والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما يوقع هذه الاعتراض  
ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تسليم الحجة التي  
ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في  
هذا الموضع بل الواجب شيء من جنس هذا الكلام مذكراً فيما مر من الكتاب  
اشتمل الى امكان ان يقال ان الشيء لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى  
لوجب ان يكون الصورة تقسمها مع جميع علل مهيئتها ووجوبها او تشخصها  
بما قبله بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة

الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها حتى يكون بعد ذلك  
 الصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين  
 جميعاً أشار قبل الخوص في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع  
 تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة وهي غير  
 متباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتضمنة  
 اى لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونها لان العلة اذا سبقت بوجودها  
 سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها فاينما اشار  
 الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة  
 اى مع انها معلولة غير متباينة الذات عن ذات العلة فكأنه قال لو قدر  
 تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير ممكن  
 للنزاع منه محال آخر وذلك هو الحال الذى ساق اليه هان واليه وهو كون الهيولى  
 متقدمة على نفسها بمراتب تفران الشيء استشران يقال المعلول المقارن يجب  
 ان يكون معلولاً للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولاً  
 للوجود مقارناً له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولاً للمهية ومقارناً  
 للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست  
 معلولة للمهية الصورة مطلقاً فتنبه بقوله وان كانا ايضاً ليس من اجزاء المعلول  
 للمهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولاً لنفس المهية في جميع الصور  
 بل قد يكون معلولاً لعلّة يكون المهية جزءاً منها او شريكاً لها كما ذهبنا  
 اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذلك الهيولى ليست من الاحوال المعلولة  
 لذات الصورة فهواً ايضاً معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود  
 عليه تفرانه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير متباينة ولم يكن شيئاً  
 من جنس هذا الكلام مذكوراً افيما مر من الكتاب اشار الى ان كان  
 وجود الصنفين من المعلومات اعنى المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج  
 متانقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود  
 ولما فرغ من هذا البيان تقرر اليه هان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام

ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به  
لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة **قوله** ولكن قد علم ان التناهي  
والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او معهما  
**اقول** ان الفاضل الشارح معناه ماعدا في المقدمة الثالثة **وقوله** وقد تبين  
ان الهيولى سبب لذنيك **قال** ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة  
**قوله** فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتم وجوب الصور السابقة  
بتتميمه وجوبها للهوى وهذا محال فقد انظر انه ليس للصورة ان يكون  
علة للهوى او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا تبين للخلف وقد نبه  
بقوله ما به او معه يتم وجوب الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يستمر  
وجود الصورة لا مهيتها فانها غير متأخرين عما هو يتمه وجوب الصورة كما ذهبنا  
اليه والباقي ظاهر **وهم وتكبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة  
اليها في ان ليستفي للصورة وجوبه معه فقد صارت الهيولى علة للصورة  
في الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان ليستوي  
للصورة وجود بل قضينا بالاجمال على انها محتاجة اليها في وجود شئ تجد الصورة  
به او معه ثم تلخص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل **اقول**  
الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلت ان الصورة  
لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى  
فكيف يمكن ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل  
ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون  
وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لاحاجة بنا اليه قال ولقاتل ان يقول  
انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك  
ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة  
متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا يحتاج الى الهيولى  
لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حججك السابقة  
واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة يكون متقدمة

على الحيولى وشريكه لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج يكون متاحة عن الحيولى لان الحيولى هو السبب القابل للتخصيص وتخصيلها وهذا هو المراد من قوله انا لوطقض بكونها محتاجة اليها في ان يستقوى للصورة وجود اى لخرقتل هي العلة الموحدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة للتخصيص وتخصيلها بل قضينا بالاجمال انها محتاجة اليها في وجود شئ يوجد الصورة به او مع اى قضينا ان الصورة يحتاج الى الحيولى في وجود النتها والتشكيل للذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة ليكون الحيولى قابلة لهما فاذا ن هي اعنى الحيولى متقدمة على ذلك الشئ على الصورة للتخصيف بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج اعدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه انثارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لخرقيب ببدل لحيق المادة موجودة فحقب البديل مقبل للمادة لا محالة بالبديل وليس بواجب ان نقول وبقيل البديل ايضا بالحيولى على ان يكون الحيولى قامت فاقامت لان الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالذات وبالجمله لا يمكن ان تدبر الاقامة **اقول** ان يبين كيفية تقدم الصورة العنصرية على الحيولى وامتناع تقدم الحيولى عليها من حيث هي متقدمة على الحيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما بطل كون الصورة علة مطلقة او سطة للحيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعه التى صدر بالباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الحيولى وهو الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الحيولى ونقريه ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بديلها لحيق المادة موجودة لما مر من الحيولى لا يخلو عن الصورة وان كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزايلة بالصورة الحادثة مقبل للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطه ذلك

البديل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجه المادة بدل  
 البديل صدق ان نقول واذا يحفظ ذلك البديل بتلك الصورة لان الشيء لا يحوط  
 ان يكون حافظا لوجود غيره فلو كانت الصورة مقيمة على صورتها كانت تقوم  
 او لا تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة بقية  
 للهوى فيلزم ان يكون وجود كل واحد من هاتين سابقا على وجود الاخر وهو  
 معنى قوله وبالحجة لا يمكن ان يكون لاثباته قال ونطاول ان يقول هذا النظم  
 كانا قصص لما مضى لان فيه بديان ان الصورة قد ممتدة على الهوى ولما كان  
 كذلك استحالة تقدم الهوى على الصورة كما كان الحجة المذكورة على امتناع  
 كون الصورة علة للهوى ببنية على ان الهوى بقدر ما يوجه ما على الصورة  
 وشك اخر وهو ان قوله معقب البديل قيد بالحالة للمادة بالبدل ليس بجيد  
 على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن ابن ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك  
 فمتى زال ابن معين وشكل معين ومقدر معين فلا بد ان يحصل ابن آخر  
 وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذا العرض  
 صورة مقومة للمادة فعلنا ان معقب البديل لا يجب ان يكون مقيما للمادة  
 بذلك البديل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول  
 لما تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهوى اشار الى المسئلة  
 لا متعكس لاستحالة الدور لان الهوى الى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متفوقة  
 بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر  
 وهذا بعينه هو الذي اوردته في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة  
 للهوى واشار اليه بقوله على انها معاملة من جنس ما لا يباين ذاته ذات  
 العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منهما  
 علة للآخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم ان  
 جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهوى وشريكه لعلتها  
 الفاعلية ولم يجعل الهوى من حيث هي هوى لا سابقة على الصورة لا الهوى  
 من حيث هي هوى قابلة لمحضة بخلاف صورة فلا يمكن ان يصرفا علة

ومعطيا للوجود وأما الشك الاول الذي اوردته الشارح فيخل بما فكنا  
 مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى وأما الشك الثاني فليس بواردا  
 لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كون جسمًا  
 بل في وجوده وتخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين  
 والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث  
 هو اين معين يحتاج الى جسم معين وأما قوله ثانياً يلزم ان يكون هذه الاعراض  
 صوراً فقد يدل على انه ظن ان الشبهة ثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة  
 فقط هذا هو من باب تقاسم العكس فان كل مقيمة وليس كل مقيم  
 صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يتلوه جوهر هو محله  
 ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضاً لانها اقامت احكاماً مشخصة  
 لا في جسميتها بل تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت  
 بشخصات الجسم فاذن النقص بها ليس بمتوجه وأما قوله فعلنا ان مقب  
 البديل لا يجب ان يكون مقيماً للمادة بذلك البديل فليس نتيجة لما ذكره  
 لان الذي ذكره لخرق تقاض الاكون مقب الايون مقيماً للجسم  
 المتشخص بالايون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشاره**  
 ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون  
 كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الاخر وعلى نفسه **اقول** بيدي بيان  
 امتناع القسم الرابع من الاربع المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ آخر  
 يقيم كل واحدة من الطبيع والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه ينافي الدور المذكور  
 في الفصل المتقدم وبدء ايها يكون اقامة كل منهما بالآخر لانه اوضح فساد  
 اولان الثاني راجع اليه ايضاً ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي  
 جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربع التي اوردناها هو **فتوكله**  
 ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه  
 ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن  
 مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحدة

منهما تأنيدي ان يتصور وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه **قوله** وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردناها وهو كون كل منهما غير محتاج الى الآخر وتبين هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الآخر لا يحلوا ما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به املا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأنيديا في ان يتصور وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه وانما حصل ان هذا القسم يرجع اما الى على عدم التلازم او الى الدور والمذكور ولجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لو لم يكن بينهما الامصاحبة اتفاقية فقط واعتراض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل انتم عليه الاعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات كان مخارجا في البطلان الى البرهان فكيف وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الامعاء مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لان احدي الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معاً ولزم من احتياج الاخرى الدوران قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصار في الاضافات مفتقرة الى بينة والجباب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس ان يكون الاصححة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضحة بنفسه غير محتاج الى البرهان فانما اعيد ذكره بجارية اخرى ليس تفهيم الالتباس اللفظي واذا المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائر كما انهما ذاتان افاد



شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً  
 حقيقياً فاذن كل واحد منهما محتاج لآخره بل في صفته تلك الى ذوات الاخر  
 وهذا لا يكون دليلاً انهما اذا اخذت الموصوف والصفة معاً على ما هو المشهور  
 المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة الى كلهما بل في بعضها  
 بل في بعضها الى الاخرى لا الى كليهما بل الى بعضها الخير المحتاجة الى الجملة الاولى  
 فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم  
 بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظن ولا على سبيل الدور فظهر  
 من ذلك ان المعينة التي يكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطرقة  
 بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معاً وحال الحيوى والصورة يذاب  
 هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالآخرى من غير دور ونجاسة  
 من وجه وهو كون اقدم ذاتا من الحيوى وانما لم يكن تعلقها تعلق التضاديين  
 لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا متقدمين بخلافهما ولذلك احتيج  
 مع تعقل الصورتين البتين وجوبها الى اثبات الحيوى شران التضاديين  
 لهما كجاء عقلمهما كما في سائر انواع المضاد المشهور قولهم وتبين  
 فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الحيوى والصورة لا يكونان  
 في درجة التعلق والمعية على السواء **اقول** قد تبين فيما سران التلازم بينهما  
 الى ما يكون التعلق فيه لاحد التلازمين بالاقوى من غير عكس الى ما يكون  
 لكل واحد منهما بالآخر واذن بطل تقسم الاخر ثبت الاول وهو الذي قسمنا الشئ  
 الى ثلاثة اقسام وهي كون الصورة علة او واسطة او آلة او شرطاً للعلة  
 وقد بطل منهما ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكاً للعلة **قوله**  
 وللصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما ينبغي ان يطلب كيف هو ما خص الكائنة  
 الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الحيوى الباقية  
 في جميع الاحوال بعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها في الفصل التالي  
 لهذا الفصل وهي انها تشارك شيئاً اخر في العلوية والتقدم على الحيوى بحيث  
 هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة

الوجود كالمهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصورة اذا اجتماعه وجود الهيولى **اقول** اما البطلان الاقسام المحتملة الاو اصل وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل وأشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الذى يشترك الصورة في العلية ما هو وهو الذى سماه سبباً اصلاً وانما سماه اصلاً لانه المستمر الوجود المستحق لوحدة العلة على ما مر وأيضاً لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى مجتهد كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الاخر جز ذلك الوجود المستفاد منه الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجوداً ثابت دايماً الوجود مفارق عن المادة وعمما يتعلق بها من الجسمانيات والاعاد بعض المحالات المذكورة وقد تسمى عقلاً كما سيحكي ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وبما معيناً لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصلى في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد في الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي في وجود الشئ لان العلة المعينة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض الاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضاً في كلامه وجب الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سياتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة الصور المتجددة فينبغي ان يحمل عليها باسرها وحر يكون السبب الاصل خلافاً للمعين من وجه ويحتمل ايضاً ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هو صفة ويكون تقدير الكلام هكذا من ريب المعين ومعين يتصل وجملة

عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله  
 سماه اصلا لاجل انه علة لجميعين احدهما بالتوسط والثاني بتوسط المعين الذي  
 هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقولاه اذا اجتماعا  
 تروى الوجود الهوى الى يريد به بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي  
 صورة لان العلة التامة القرينية هي مجموعهما وهي مستمر الوجود على ما مر  
 فاذا ن الصورة العاقبة شريكة السبب الاصل في اقامة الهوى بما يشارك به في  
 الرألة وجاعلة للمادة جوهر غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال التي

**قوله** وتنخص بها الصورة وتنخصت هي ايضا بالصورة على وجهي كمله  
 بيانه كلام غير هذا الجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بين  
 كيفية تعلق وجود الهوى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية  
 تشخص كل واحدة منهما بالآخرى ثم ان فيه شيئا وذلك اننا قد بينا فيما مضى  
 ان كل نوع يتحمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص  
 تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة  
 منهما اعني الهوى والصورة يتشخص بالآخرى وهذا لا يقتضي الدور ولا تجمع  
 ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الآخرى و نقائل ان يقول تشخص كل  
 واحدة منهما بذات الآخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات  
 الآخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الآخرى متوقف على تشخص  
 كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه عن غيره  
 ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى المهيته  
 لا يتوقف على صيرورة كل واحدة منهما موجودا وهكذا همنا اقتوال  
 تشخص الهوى بذات الصورة معقول فان الهوى انما يصير هذه الهوى  
 بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث  
 انها صورة ما كما مروا ما لتشخص الصورة بذات الهوى من حيث انها  
 هوى فليس بمعقول بوجهين الاول ان هذه الصورة لا يصير هذه الصورة  
 بعينها لاجل الهوى الى من حيث انها هوى فان هذه الصورة لا تقبل مفارقة

لهذه الحيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما ينبذلان الحيولى فانها تعقل بان يكون هذه الحيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالحيولى يكون من حيث هي هذه الحيولى لا من حيث هي مطلقة التذات ان ذات الحيولى حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصيب علته وفاقداً لتشخص الصورة بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع اسماً يشخص بالماادة أى يشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فبسير النوع لا سبحانه كشيء لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض الزكستفة بها كالوضع والابن ومتى وامتثالها المسماة بالمتخصصات فظهور ان تشخص السموات يتكون بالحيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الحيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غلوض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ غير موجد فليس يصح وذلك لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجد في الخارج والعقل واليه مذهب ههنا والثانى موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصله واما الجواب بانضمام الوجود الى المهيبة فغير صحيح لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجة في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهو تنبيه** اولئك تقول لما كان كل واحد منهما من تفرع الآخر بفعله فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل متحقق وهو ان العلة حركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفعة العلول **حركة** المفتاح واما العلول فليس انما رفعت رفعة العلة فليس رفعة حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك وان كان معه بل يمكن انما يمكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين متعاب الزمان ورفعة العلة متقدم على رفعة العلول بالذات كما مر في ايجابيهما ووجهيهما **اقول** لما ثبت ان التلازم بين الصورة والحيولى هو بسبب احتياج الحيولى الى الصورة من حيث

الذات لا بالعكس مرم عليه شك وهو انهما لما تلازم ما في الرفع فليس أحدهما  
 بالمتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يخفى بهما بل هو وارء على حد قسمي  
 التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها ولجواب ان التلازم في الرفع  
 انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع أحدهما بالذات اقدم  
 من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم كمكان في جانبها وجو واجاب العلة  
 بما يوجد هما معاً اقدم من ايجاب المعلول او وجو العلة اقدم من وجو المعلول  
**فصل نيل** يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورة  
 في تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذي لا يفارقه صورته هو الفلكيات  
 بأسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصرات ان تعلق كل واحد من الهيولى  
 والصورة بالآخرى هناك ايضاً اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو  
 باطل ما للذور وعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز  
 ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة  
 وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والا لان باطلان  
 لما مر فهي اذن شريكه بسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى  
 قال الفاضل الشارح لا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصرات  
 الا بشئ واحد وهو اننا قد بينا في العنصرات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها  
 بان قلنا ان الصورة اذا نزلت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مستقيم  
 لما دلتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القائل لا يكون  
 قاعلاً وهذا البيان كان عاماً لهما الا ان الشيطان يدكر في العنصرات  
 هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بهما امر بالتلطف ههنا في معرفة  
 ان الحال فيها واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضاً لشيء آخر وهو استعداد  
 الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لا لزوم لانتها مستفاد من مبدعها  
 وفي العنصرات غيب لا لزوم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتحددة  
 الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه**  
 الجسم بذاته بسيط وهو قطعة والبسيط بذاته بسيط وهو قطعة

ينتهي بنقطة وهي قطعة أقل الكميات المتصلة القارة ثلاثة انواع الجسم  
 التعليبي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من جنسها  
 وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلاثة والبسيط وهو مقدار  
 ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض  
 والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها ليست من الجسم  
 التعليبي ولذلك ربما اشتبه احداهما بالآخر كما هو للجسم التعليبي يستلزم البسيط  
 والبسيط الخط والنقطة لالذات قابل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت  
 بمباحث المقادير بمباحث الاحساب ولما كانت مباحث الجسم التعليبي  
 داخلية في المباحث الماضية بالفرض وبقيت المباحث الباقية فأورد هذا الفصل  
 بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي  
 ببسيط هو التعليبي لانه بالذات معروض البسط والجسم الطبيعي انما تصير  
 معروضة بتوسط التعليبي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات  
 البسيط أولا وكيفية كونه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون  
 عند انقطاع امتداده الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات  
 ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين  
 الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط  
 وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط والخط  
 فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون  
 فاضلا لان هذه المقادير ذات اوضاع فمنها يتناهي ذلك والشيء ذو الوضع  
 الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة والخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدرا  
 لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط  
 بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كونه النهاية من المضاعف المشهور فانها  
 نهاية لذى النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي  
 به يتناهي الجسم فاقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلاثة امور  
 اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم

بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا لعدم المطلق وتثلاثها اضافة عارضة للجسم وانما استدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عرضة للاول كان المجموع سطحاً مضافاً الى ذى السطح واذا اعتبر عرضة للثاني كان نهاية مضافة الى ذى النهاية **فقال** والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسمية به بل

من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسمياً ولا كونه ذاسطح ولا كونه متناهياً

امر يدخل في تصوره حتماً ولذلك قد يمكن فقولاً ان يتصور وجسماً

غير متناه الى ان تبين لهما امتناع ما يتصورونه **اقول** قال الفاضل

الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لما هيية الجسم لا مكان انفكاك

تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الا

بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه باننا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة

تألفه عن الحيولى والصورة الحسية والحركة ذلك الا يكون تصوره

قبل معرفتهما قطعاً مكتسباً بالرسم وبعد معرفتهما تماماً مكتسباً بحس

مشملة عليهما او يكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ادارت

القضية فالحاصل لا يجوز مثله في السطح والتناهي **اقول** والجواب عنه ان اجزاء

التى في العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعنى الصورة والمادة

والجسم يتصور باجزائه العقلية ونطلب بالحجة اجزائه الوجودية

وان كانت الاولى مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في حد

الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي

لا يقتل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشئ

اولاً انها ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي

المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذى السطح

وذى التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين الشيخ ايضاً

انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يتقوم

بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحده

النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بوحدة من هذا المعاني اما الاولى  
 فلما امر واما الاخير فلما سيأتي وهوان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معتصداً  
 على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة  
 التناهي وهو يقتضي ان يكون عرض التناهي للجسم قبل عرض السطح  
 له وهذا باطل لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض  
 يتاخر عن المعروض فكيف يكون عرض النهاية للجسم قبل عرض السطح  
 له تشرق قال ويمكن ان يجاب عنه بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن  
 ان يكون سبباً لثبوت السطح للجسم كالأوسط في برهان  
 اذا كان معاولاً للاكبر وعلّة لثبوت الا صغراً واقول اما قوله النهاية  
 اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضان الحقيقي وهو مناقض  
 للحكم عن قريب بانها من المضان المشهورى فلعله نسي ذلك شران  
 ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورة وتارة  
 مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساع له ان يجعل  
 اضافة العارض الى المعروض سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك  
 الاضافة لا يعقل الا بعد العارض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخط  
 في كلامه فلا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل وهوان الا نقطع يعرض  
 لا مستداد الجسم او لا تشر السطح يلزم ذلك الا نقطع ثانياً تشر عرضهما الاضافة  
 باعتبارين يزيل هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة من غير  
 اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا حظ واما المحاور والقطبان والنقط  
 فيما يعرض عند الحركة والخط كحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة  
 قول يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواحدة التناهي  
 فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف أولاً الفاظ التي  
 يستعملها في هذا الموضع فقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله  
 نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية  
 والدائرة سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون



جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزا هما  
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت  
الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على سطح  
الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت عليها  
نقطتان لا يتحركان هما قطبا هما وقطرين هما هو المحور ومنطقته هي اعظم  
الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقطة المفروضة عليها  
من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار  
احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار  
وعند حركته ما اوبا الفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود  
نقطة في الثلاثين وسائر ما لا يتناهي فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء  
في المقادير الابعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت  
في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما  
يقولوا للجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها **اقول**  
يريد ان الدائرة لا يصير مركزها سوحيها الا باحداثثة اشياء احدها التقاطع  
والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز  
وحركة الدائرة انما يقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة  
هي المركز واما الفرض فظاهرا واما قبل عرض هذه الاسوار فوجود مركز في وسط  
الدائرة كوجود نقطة في ثلثها اى كما ان موضع النقطة في الثلاثين متعين بالقوة  
قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير هذا الموضع فكذلك  
حال المركز كتحديد كران وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة  
فقط ولا يخرج الى الفعل الاسباب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا  
قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة حاصلا في الدائرة  
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثمران المركز غير ممكن الحصول  
لا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر  
المواضع فاذا كان مركز الدائرة موجودا قبل هذه الاحوال وهكذا القول

في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم  
 من ذلك الانقسام الغير المتناهى بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض  
 لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا  
 كله فرض والفرض لا يرتفع بنفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يضر  
 والداية ان لم يفرض فيها شئ لم يلزم مما شئ مما ذكر وهذا حكم  
 لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ولنصفه منتصف  
 وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها يمتاز بالفرض  
 ولا يرتفع بان يقول انها لازمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض  
 فضلاً من التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود  
 والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل ولما الذي  
 يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها يفعل الخط ثم السطح  
 ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتحليل الا يرى ان النقطة اقترنت  
 متحركة فقد فرض لها ما يخرجه فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف  
 يتكون ذلك بعد حركتها **اقول** افاد ههنا ان هذه الامور كيف  
 يترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شئ غير  
 حقيقي بل هو تخيلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **تنبيه**  
 اما اسهل ما يتأتى لك تأمل ان الابعاد الجسمانية متميزة عن المتداخل  
 وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متفر عنه وان ذلك للابعاد  
 لا للهوى ولا سائر الصور والابعاد **اقول** يريد بيان امتناع تداخل الابعاد  
 الجسمانية وكأنه يدعى كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعد  
 من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد بهذه المسئلة ههنا  
 لتعلقها بالمقادير ولبناء نفى الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ  
 في جسم واقف له غير متفر عنه تذكير بالاستقرار الذي اكتسب النفس  
 بهذا الحكم الاولي في مبادئ التعلم وبامثاله فان من يتوقف ذهنه  
 عند حكم اولى ينبيه عليه بالاستقرار وكذلك قوله وان ذلك

التمانع للابعاد لا للهوى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على  
 ان الهوى وسائر الصور والاعراض لاحصة لها في العظم لا بالعرض ولا بغيرها  
 هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هما اعظم  
 من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون الكل  
 مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لاحصة لها في العظم فلذلك لا يتم نفع الاجتماع  
 المرافع للامتنياز الوضعي على سبيل الاتحاد والنحوظ حكمها من حيث الطول  
 حكم الاجسام ومن حيث العرض والعرض حكم النقطة والسطوح ايضا  
 حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة  
 ولذلك ينطبق النحوظ والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتنياز  
 الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المتقادير باسرها ينبغي ان يقول  
 من حيث هي مقادير اشارته انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية  
 وتارة متباينة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تسعها بينها  
 اجساما ما محذورة المقدور وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام  
 الغير متلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة  
 الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء  
 غير اجسام وامكن ذلك فهي ايضا بعد مقدرى وليس على ما يقال لا شئ  
 محض وان كان اجساما **اقول** يريد بيان ابطال الخلاء والقائلون به فرقان  
 فرقة بينهما لا شئ محض وفرقة بينهما عم انه بعد مممتد في جميع الجهات  
 من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل  
 الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما طلاق  
 واحدا منهما **اقول** هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي  
 يسمى بعدا مقطوعا ولا يتناول الذي لا يتناهي والشيخ قد ابطال في هذا الفصل  
 مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفا ابعادا بينهما كالتقدير  
 الخلاء الواقعة بينها فان الاشئ المحض لا يمكن ان يتقدد شئ اصلا  
 تحريين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمسافات والامساكات

والتقدير وانّه يتجزى على الحد والمشتريكة واذضاف الى ذلك مقدمة هي  
ان كل ما كان كذلك فهو ما كرم متصل عن بعد المقدار وما ذكره سهل عن الجسم  
فاذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لاشياء كالحضائر عمت  
الفرقة الاولى وان كان لا جسمًا كما رعمت الفرقة الثانية قال تنبيهه وان قد تبين  
ان البعد المتصل لا يقوم بلامادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا يداخل لاجل بعدتها  
فلا وجود للفرغ هو بعد صرف واذا سلك الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها  
وحرثيت لها بعد مقطوع فالاخلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثانى  
وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم  
الذى ثبت فى الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلامادة وهو ما تبين  
فى باب اثبات الطيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تداخل وهو ما ذكره  
فى فصل مفرم فاذا اضافت الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل  
والبعد المتصل ذومادة فالاخلاء بعد ذومادة فهو اذن ليس بعدًا صرفًا على ما يقولون  
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود للفرغ هو بعد صرف واذا اضافت الثانية اليه  
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنجى عند سلوك الجسم الى الخلاء  
يتنجى عند سلوك الجسم اليه ويثبت له فهو اذن ليس بعدًا مقطوعًا من شأنه  
ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلك الاجسام  
فى حركاتها تنحى عنها ما بينها اى من الخلاء وحرثيت لها اى للاجسام بعد مقطوع  
ثرايته من الجميع قوله فالاخلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه  
مقدمة لحرثيتين قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام  
فى المعنى الذى يسمى حجة فى مثل قولنا متحرك كذا فى حجة كذا دون حجة كذا ومن  
المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من الحال ان يكون مقصود المتحرك وكيف  
يقع الاشارة نحو لا شئ فتبين ان للجهة وجود **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة  
هى التى يمكن ان يقصدها المتحرك الا اننى على الاستقامة او الاشارة الحسية فى  
سمتها ووجه المناسبة انها كما سيحقق نهايات الامتدادات **قال**  
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان

والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر تعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح  
فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة  
مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة مشار إليها  
وما يشار اليه فهو موجود **قال** اشارة اعلما انه لما كانت الجهة  
مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون  
الجهات لو وضعها يتناولها الاشارة الحسية **اقول** يريد بيان ان الجهات  
ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس  
يشترك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة  
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له تحريدين بهذا القياس ايضا  
ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان يبدأ بحسب التصديق فان  
لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال **كل جهة ذو وضع**  
**وكل ذي وضع قابل للاشارة الوضعية اشارة لما كانت الجهة**  
**ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة**  
**ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت ليستا اليها اثر هي اما يكون منقسمة**  
**في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما تعرض**  
**لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يفتح لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الجهة**  
**او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الجهة فالجهة وراء المنقسم**  
**وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فبين**  
**ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد ووجه الحركة**  
**فيجب الآن ان نحصر على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطب**  
**وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول** يريد بيان**  
**اهمية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقدير بيان انيته على**  
**بيان المائبة فبين اولها موجبة تحريدين ان وجودها على اي انحاء الوجود**  
**انتم قصد بيان المهمة وهي ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق**  
**ذلك لوجود تناهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد**

نهائية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر  
 ولتأمل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذي وضع الى حركة اليه  
 وحركة عنه اى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما ينقسم  
 في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك  
 قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصلح الا بالقياس الى ما لا ينقسم  
 في بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشئ  
 للنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعرف القسمان الاولان  
 والانفجرا ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي يقطع بالحركة وهو محال  
 فاذن القسمة حاصرة **وهو تنبيه** ولعلك تقول ليس من شرط  
 ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض  
 ولحيو جد البياض بعد فان اختلف هذا في وهمك فاعلم ان الامر بينهما  
 فرق وايضا فان ما اشتككت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان **التحرك**  
 الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتقضى تحصيل ذاته بالحركة بل ما يتقضى  
 بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لما عند تمام الحركة حالا من الوجود  
 والعدم لحيو كن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان  
 يحصل بالحركة لما وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وحيو  
 محقول لا وضره وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو  
 هذا الفن من الكلام **اقول** الوهم هو الشك في كبرى احد القياسين  
 اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود  
 تقريبا الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا **كالحركة**  
 من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذا ينقض  
 كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين أحدهما جعل الكبرى اخص مما كان  
 وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه محصل القصد  
 وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قاصر في المطلوب  
 وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة يكون موجودا

ذات وضع وهو مطلق بنا فانا ما سعيانا الا لان ثبت كون الجهة موجبة  
 ذات وضع هذا الجواب جدي غيب برهاني ولذلك قال ان الحق هو الفرق  
**النمط** الثاني في الجهات واحسبها الاولى والثانية **اقول** الاجسام تنقسم  
 باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويجدد ها وهو احسبها الاولى والى ما لا يتقدم  
 عليها بل تحصل فيها وهو احسبها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون  
 الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات  
 تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد  
 عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل كيف كان ذلك  
**اقول** يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة  
 فكقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تميز  
 بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا اقواس اعني ابعاد الجسم ثلثة  
 لا غير كان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ثلثا  
 منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين  
 هو قايما بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع  
 والتحت ما يقابله وانتك طرفا الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض  
 قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الغلب  
 والشمال ما يقابله وانتك طرفا الامتداد الياقي ويسميها باعتبار  
 ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله  
 ثم يستعملهما في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق  
 وهذا باعتبار ما هو غيب واجب وهو قيام بعض الامتدادات على  
 بعض فاما ان لم يعتد بذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات  
 غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة  
 قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكثرة  
 لاجته لها بالفعل ولها جهات لا يتناهي بالقوة **اقول** وهذا صحيح تحرفت ال  
 محاذيا لبعض المتقدمين اما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها

النقطية والخطية والسطحية ان سميها كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية  
ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف  
ما تقر به فيما مر فان المقر هناك ان الجهة طرف الامتداد واصل المثلث  
ليست اطراف الامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح واكثر جمل  
المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق  
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربع الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق  
مثلا يكون المشرق قد اراه والمغرب خلفه والمجنوب يمينه والشمال شماله  
ثرا اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصارت كما ان قد اراه خلفه  
ولما كان يمينه شماله وبالعكس فذهت تتبدل بالفرض وليس الفوق  
والسفل كذلك فان الفائق لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا  
وما يلي رجليه تحت بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق  
والتحت بجالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى  
ضعيفا والنصيف قوي يا يعنى اليمين شمالا والشمال يميناً وهكذا في القدم  
والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضاً الفوق والسفل يتبدلان  
بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي  
قطر الارض يقتضى ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان  
ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يخاله اقول ليس المراد باعتبار الرأس  
والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فاننا بينا ان ذلك يتبدل بالانعكاس  
بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض  
هو الذى يلي القدم بالطبع وتفسيرنا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك  
الذى يسمى الجانب الشرقى منه يميناً والجانب الغربى شمالاً تشبيهاً بالانسان  
الذى تسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يميناً وتحتل ان يفسر ذلك  
بالقدم والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولحم ذكرهما  
وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلها بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال  
بقوله فيما يليها فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك



بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الفلك على وجه  
 التشبيه المذكور فوسط سمائه تشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبه علوه  
 والاخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة تقرر لما بين الشيخ قسمه الجهات الى اربعة  
 واما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اى فلنجاوزه عنه لان الامور الفرضية لا يضبط  
**قوله** ثم من الحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس  
 حذ من التشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غير فيجب  
 اذن ان يقع شئ خارج عنه ولا محالة انه يكون جسمان جسمانيا والحد  
 الواحد من حيث هو كذا فانما يفرض منه حد واحد ان افترض وهو  
 ما يليه وفي كل امتداد يحصل جثمان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي والطبع  
 فوق واسفل وهما اتنتان فالتحد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث  
 كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحد بجسمين اما ان يكون احدهما  
 محيطا والاخر محيطا عليه اى يكون وضع الجسمين متبائنا واذ كان  
 احدهما محيطا والاخر محيطا به دخل المحيط به في ذلك التأثير بالعرض  
 وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد بالمحاطة  
 والبعد الذي يتحدد بمركزة سواء كان حشوا او كان خارجا  
 عنه خلا او ملاء واذ كان على الوجه الاخر يتحدد به جهة القرب  
 واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون  
 محدد واحد امعينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه فيحد  
 دون اخرى ممكنة الامناع يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة  
 ويكون جسمانيا ويرا الكلام عند فرضه واعتباره وضعه فمن البين  
 ان تقدير الجهة وتحديد هاتين يتقرر بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة  
 كيف اتفق بل من حيث هو مجال ما موجبة لتحديد متقابلين والى  
 الجسم محيطا يتحدد به جهة القرب ولم يتحدد ما يقابله **اقول** تقرر البرهان مع  
 ما اذا ما في الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع والجهتان اللتين  
 بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شئ متشابه خلا كان او ملاء

او في شئ مختلف، والاول محال لعدم اولوية بعض الحد والمفروض فيه بان يكون  
 جهة من سائرهما ولكون الحد والمفروض فيه بان يفرض وغير متناهية  
 وكون الجاهدين بالطبع واخذتين بحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون  
 ذلك التعيين بشئ مختلف خارج مما تشابه وذلك الشئ لا محالة يكون  
 جسماً او جسمانياً لوجود كونه ما وضعه فليس اما جسم واحد متناهي الجاهدين  
 معاً او جسمان يحددهما، فكل واحد منهما واحد كما ينبغي ان يكون من حيث  
 محدد اما من حيث هو واحد ولا من حيث هو واحد فذلك قد استلش  
 اما الجسم الواحد من حيث جسم واحد فلا يمكن ان يكون سائراً الا بقا من ذلك  
 فله جهتان ذواتا في الوجود متناهية **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 فانهم ايضا مراد بالحد حد واحد يجب ان يحد بهما من جسمين  
 من حيث هو واحد واستدار محدود ريليه بالان فيمكن ان يحد بهما من جسمين  
 عنه ليس بجوهر واذ بطل هذا التقدّم بقي ان يكون الحد واحد متناهي  
 هو واحد واما جسمين فتم نقول وهذا الثاني انما هو اصل الحد ذاته  
 لا يخلو ما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 والاول يقتضي دخول الحائط في التقدير **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 امتدادين بالقرب انما يتحد باحاطته وانبعده **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 من محيطه وهو مركزه فلهذا القسم اربعة **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 بجوهرين احدهما ان كل واحد من الجاهدين لا يتحد **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 ولا يتحد بعد عنه فاذا لا يتحد الجاهدين **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 ان المحدد يجب ان يحد جهتين معاً وان **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 الاينما هي بحسب فرض الامتدادات الخارجية **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخرى مما بعد **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**  
 جهة وعلى كل بعد من ذلك يمكن بحسب العقل **فان** **الحد** **المتناهي** **هو** **الحد** **المتناهي**

في التحدد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانياً فاقض وضع والكلام في وقوعه  
 في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما  
 فان علل بهذين صادرة وراوا لا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد  
 الجهة يتوجب جسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه يتفق بل من حيث  
 الاحاطة وهى الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر فاذا نحدد الجهات جسم  
 واحد محيط بالاجسام ذوات الجهة **اشاراة كل جسم من شأنه ان يقارن**  
 موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي متحد للجهة  
 لا به بل لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب  
 ان يكون متحد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفا  
 او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعلة او على  
 ضرب اخر **اقول** يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محددات الجهات  
 وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقديره ان كل  
 جسم له موضع طبيعي فلا يتجاوز اما ان لا يكون من شأنه مفارقة موضعه  
 ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة  
 الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه  
 بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة متحرك فيها  
 لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحد به جهة موضعه الطبيعي  
 لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة  
 لاجله حتى يصح ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون  
 ذلك التحدد بسبب جسم اخر فلذلك الجسم الاخر هو علة للجهة هذا الجسم الذي  
 يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه  
 لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد  
 بعد فهو ما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك  
 عنها فاذا الجسم الذي علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على  
 ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم

متقدم وعلى المعلول ايضاً متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصبغة ليست  
علة للهوي الى فهو متقدم للهوي الى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية  
او بالطبع فهذا ما في الكتاب فظهر منه ان الجسم المحد للجهات لا يجوز ان يفرق  
موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لوقال الشيخ محد للجهات  
لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحد  
به لكفاة فما الفائدة في تقيد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي  
واليه قلنا للجهات لا يتم ايزالها بان يكون بعضها طبيعياً لبعض الاجسام وبعضها  
غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحد هو لتمايز الجهات بالطبع لا باثباتها كيف  
كان والا لكان البرهان على تنافي الامتدادات كافياً في اثبات الجهات التي هي  
مقاطعة الامتدادات وايضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر  
وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محد للجهات على ذوات الجهات يجوز  
ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات احكاماً فان الجسم لا يجوز  
ان يكون علة فاعلية الجسم آخر كما يحى بيانه بل من حيث هي ذوات الجهات اعني  
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحد  
من حيث هو محد توجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع  
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحد من حيث هو محد ولهذا لم يخرجهم الشيخ  
ههنا بالحد التقسيم وايضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود  
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدماً عليه ام لا وذكرنا في الاشارة  
ان لا يبق بما ذكره في النقط السادس في بيان ان الحواشي ليس علة للمحوى  
انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر  
وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضاً عنه والمتأخر عن الشيء ممكن  
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء  
ممكناً في ذاته مستغنياً بغيره وهو محال بل نيب فيجب ان يكون الجسم  
المحد للجهات اما على الاطلاق محيط ليس له وضع يكون فيه وان كان له وضع  
بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطاً على الاطلاق فيكون له موضع

لا يقارقه أقول يريد ان يذنب ثبات محدد للجهاات وكونه غير في جهة  
 ببيان سائر احواله فتقول في تقر به الموضع والمكان اسمان متراد فان  
 وهما عند الشيفر عبارتان عن السطح الباطن للجسم محيط بالجسم ذي المكان  
 ويمارسه بذلك السطح والموضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر المراد  
 ههنا ما هو احداى المقولات وهى هيئة تعرض للجسم بنسب بعض اجزائه الى  
 بعض والى اشياء ذوات الموضع غير ذوات الجسم اما خروجه عنه او داخله  
 فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهونسب بعض  
 اجزائه الى بعض وجسمه يكون رأسه من فوق ورجله من تحت وهونسبة  
 اجزائه الى الاشياء الخارجية حذوه واولاهذا الاعتبار كان الانكاس انتصابا  
 واذا تقر بهذا فنقول ان الجسم ليس محيطا على الاطلاق غير محيط والى طرفة  
 مما هو محيط وطرفه ماد كسر ان النفس واللاموضعية له اصلا وله وضع لكن  
 بحسب ما هو محيط به من الاشياء من جهة واحدة من جهة الاشياء الداخلة فيه واما بحسب  
 الاشياء الخارجة عنه من جهة واحدة فتقسم الاشياء ذوات الموضع والوضع بالاعتبار  
 جمعيما واذا تبين هذا وقد تبين فيجاء بان محددات الجهات تحيد بذوات  
 الجهة فهو لا يتخلف ما ان يكون تحيد اسرى الى اطلاق ويكون حكمه  
 في الموضع ما ذكره واما ان تكون محيطا على الاطلاق بل محيطا  
 بذوات الجهة ومحيطا به فلا يكون له محالة له موضع ووضع وان  
 يجب ان يكون له موضع في جهة واحدة لا يجوز ان يقارقه موضع  
 ويعاوده فتقول في جوابه لا يكون المورد الاول الا القسم الاول وان كان  
 للقسم الثاني وجوب يتحدد بالاول من جهة فيتحدد به موضع الثاني وموضع  
 فيتحدد بعد ذلك احداهما فيكون ان يستفهمه **أقول** معناه  
 على الامر فانما ساء من ان المورد الاول لا يتعين الا المحيط به فليصدق ان كان  
 المقسم الثاني وجوبه في الاول فيحدد موضع به ان كان محدد به في جهة  
 ومحيط بها فيحدد به فيجب ان يتحدد به الاول وموضع هذا الثاني وموضع تحيد  
 فيكون انما يتحدد به في جهة واحدة وقد نفي الامر على التمكن ان لا غرض في تحديد

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحد شيئاً واحداً وعلى تقدير  
 ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه  
 هو ان يكون المحد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطاً  
 على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان الحاط الذي له موضع  
 متحد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضع  
 ولا يجوز ان يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه  
 فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره وجه لا يكون هو المحد الاول بل يجب ان يكون  
 قبله محدد اخر فاذن المحد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ  
 غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني  
 في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضع تبيينها  
 على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به  
 موضع الثاني لانه ثانی المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضع  
 فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء  
 الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين  
 لقبول الإشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله  
 في الموضع قال الفاضل السبب التشكيك ان الحجج على كون المحد  
 هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول الحاط  
 في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شك ان اوهما ان هذا يستقيم لو كان  
 الاول متقدماً على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان  
 بالعلية واحديهما اقدم فانهما يكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ  
 سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الملاء  
 ممكناً لذاته فاذا لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما  
 ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد للجهات  
 العناصر النار مثلاً اما ان يطلب مقعر فلك الاعظم ومقعر فلك القمر  
 والاول باطل والا لكانت النار في حينها ابداً بالقصر والتأني يقتضي ان يكون

فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشككين  
 تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان استناد التحديد المحيط  
 المطلق أولى لا كثرته أقدم بل كونه أعظم وأقوى ولاجل ذلك ذهب إليه  
 الشيخ وأما أنا فلقوة هذا الشك لو احكم بتلك الأولوية وأقول وأما وجه  
 تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتى له بيان آخر وأما الشك  
 الثاني فليس بواحد أما أولاً فلا بد يقتضى ان يكون محد جهة الهواء  
 هو النار وهو محد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل  
 وأما ثانياً فلا بد ان يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه  
 الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملاً على حافت  
 تلك الجهة كالارض ولعمري كذا في العناصر ولذلك كانت الجهات  
 بالطبع اثنتين والإمكانة الطبيعية أكثر وليس يجب من كون فلك القمر  
 علة لمقعره الذى هو مكان النار ان يكون علة لتحديد الفوق فانا على الاصل  
 المذكور انما فرضنا متحرراً ليتخيار على حين النار وليبعد في فلك القمر  
 تحكما جزماً بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة  
 الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق وأما قولهم  
 الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه  
 يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط  
 والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني  
 وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضع تحريته  
 بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وقسرة بان المحدد ان كان غير الفلك  
 الاعظم فيتحدد بالا اعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به  
 موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على ترتيب  
 جهات الحركات المستقيمة وقد ادى يقتضى ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع  
 الثاني ثالثاً في المعنى قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدماً في ترتيب  
 الابداع أقول ان يخلق المحاط الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدماً وهو

بان يكون الوسايط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام  
 وبينه وايضاً بان يكون مادونه محتاجاً اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك  
 احتياج مادونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على  
 ما سيذكر في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم  
 وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالن مان قطعاً ولا بالعلية لما سيق  
 فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضاً بالطبع ويبقى ان يكون  
 متقدماً ما بالشرع لانه اعظم او بالرتبة كما من قوله ويكون  
 متشابهة نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديراً اقول المبدأ الاول  
 لا يجوز ان يكون مؤلفاً من اجسام مختلفة او متشابهة لان اخفها من كل  
 جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة تفضل متناع  
 تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محدها  
 فاذا كان هو بسيط ليس له اجزاء لا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء  
 المفروضة بعضها الى بعض جميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها  
 متشابهة لانها ان اختلفت فصارت بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض  
 لزم من اختصاص القرب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعد اختلاف  
 جهات اجزاء المحدث ويلزم من ذلك ايضاً تقدم الجهة على محدها  
 هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذا كان محدد الجهات  
 مستديراً الشكل اشار الى الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة  
 ليس فيه تركيب قوى وطبائع اقول يريد بيان حال البسائط  
 من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على  
 معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول  
 الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعل  
 في حده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الايدبة والوضعية والكمية  
 والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعاً وهي بانقراضها لا يكون  
 مبدأ الحركة والسكون معاً بل مع انضيمات شرطين هما عدم الحالة



الملائمة ووجوبها ويراد بها يكون فيه ما يتحرك وليسكن بها وهو الجسم  
 ويحترز به عن المبادئ الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادئ للحركة  
 ما يكون فيه وبالأول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادئ للحركات في  
 فيه كالانماء مثلاً الا انها يكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط  
 الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأً اولاً لانه  
 بمنزلة آلة لها وتولد بقولهم بالذات احد معنيين أحدهما بالقياس الى المحرك  
 وهي انها محرك لا عن تسخير قاسر ياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن  
 مانعاً وتاثيرها بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته  
 لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضاً احد معنيين أحدهما بالقياس  
 الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة الساكن  
 في السفينة والثاني بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركاً  
 بالعرض كصنم نحاس فانه يتحرك من حيث هو صفة بالعرض والطبيعة بهذا  
 تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وما يزداد في هذا التعريف  
 قولهم على وجه واحد من غير ارادة وجه يتخصص المعنى المذكور بما يقابل  
 النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على وجه واحد ولا على وجهين وكلاهما  
 بارادة او من غير ارادة فبدأ الحركة على وجه واحد من غير ارادة هو الطبيعة  
 وبارادة هي القوة الفلكية ومبدأها لا على وجه واحد ومن  
 غير ارادة هي القوة النباتية وما بارادة هو القوة الحيوانية والقوى  
 الثلاث تسمى نفوساً فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ للغير  
 من شئ في غير من حيث هو غير وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث  
 هو واحد يمكن ان يكون فاعلاً وقائلاً مثل الطبيب اذا عالجه نفسه فلا يقبل  
 العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحديثان يقتضيان  
 التقاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط  
 ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشئ الذي يكون الصبر المذكور  
 فيه واحداً الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة

قد تشرع في تراها باعتبار مختلفات كما ذكره في هذا الفصل وزاده  
 د. هـ. ح. انفسه له ليس فيه تركيب قوى وطبائع ولا يكون مجتمعا من اشياء  
 مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى ينزك من جملتها بشيء واحد  
 فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء وكل جمعا شيئا  
 واحداً **القول الثاني** والطبيعة الواحدة يقتضي من الاشكال والامكنة وسائر  
 ما لا بد للجسم ان يلزمه واحداً غير مختلف **القول** ههنا اعراض لا يمكن  
 ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالان والوضع والشكل والكيف والكم  
 وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضي من كل نوع شيئاً ما على  
 ما سيأتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل  
 جنس منها شيئاً واحداً على وجه واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاقوات والاحوال  
 الا اذا منعها مانع عن ذلك **القول** فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء واحداً  
 غير مختلف **القول** هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة  
 الواحدة تقتضي شيئاً غير مختلف **والفأصل** الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة  
 لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة  
 لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي  
 اشياء مختلفة صرح هذا الحكم **والقول** وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا  
 الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية  
 ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو  
 قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية **اشارت** انك لتعلم الجسم  
 اذا اخل وطباعه ولو يعرض له من خارج تأثير غريب لو يمكن له بدن  
 موضع معين وشكل معين فاذا في طباعه مبدأ استجاب ذلك  
**القول** يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين  
 وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما اخص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع  
 مختلف الاجسام والثاني وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة  
 يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يخلو ما عن التشابه او عن الاختلاف

فقال ان الجسم ولرأيه البسيط والمركب جميعاً ولا يحقل كل جسم لان محدود  
 الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولا يحقل وطبيعته لان الطبيعة على وجهي  
 لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأشير  
 غريب لان تأشير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعاً وشكلاً قسراً كآثار تأشير  
 الحرارة والآناء المكعب في الماء فان احدهما يصعد والاثنان يكعبه وقال  
 لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه  
 الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة انحاء صفة المطلق  
 اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون  
 الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب بعض اجزائه والبعض  
 لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب بعض اجزاء الجسم الى غير الجسم  
 كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأشير غريب  
 من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لان محدود الجهات ايضاً له  
 وضع الا ان ذكر الشكل اغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاحزاب  
 فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث  
 وهو ان كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الجسمية فهو امر يقتضيه الجسمية الحادثة  
 في الحيوان على ما تقدم وليس مما يتعين بانطباع المختلفة فاذن لا وجه لحمل  
 الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك  
 وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضيه ذلك العارض  
 والسبب يكون اما خارجاً او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجاً  
 عنه لاننا فرضنا خلوا الجسم عما يوش فيه خارجاً عنه وبقي الجسم وحده غير منفك  
 من هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما مرة مشتركة فيه بين  
 الاحياء كالصورة الجسمية او اموراً مختلفة تختص كل واحد منها ببعض  
 الاحياء والاول يقتضي ان يستترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس  
 كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طباع الاحياء  
 فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين

والشكل المعين وإنما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ وجوب  
ذلك لان الحصول في الموضوع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما  
ين يليها القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه  
منهما عند نزول القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما أو لوجوبهما  
لما زال عند نزولهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الأحوال  
مستقياً جابياً لهما قال وللنسيط مكان واحد يقتضيه طبعه والمركب ما يقتضيه  
الغالب فيه إما مطلقاً وإما بحسب مكانه وإما اتفق وجوده فيه إذا تساوت  
الحاذايات عنه فكل جسم له مكان واحد **اقول** لما فرغ من بيان  
ان كل جسم يقتضى موضعاً وشكلاً بحسب الطبيعة على الاجمال  
تشرى في التفصيل وبدأ بأبسط وضعه فاعل ان الجسم اما بسيط او مركب البسيط  
لا يمكن ان يقتضى الامكاناً واحداً لما معنى ولما المركب للبسيط جزء  
احد وجود الكل لم يكن مكانه جزءاً الا كذلك والسبب الذي يقتضى تجزئة  
المتماكن يقتضى تجزئة المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما فلا مكان  
يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع واليجاد  
مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب انا حصل يقتضى  
وجوبه الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضاً لو طلب البسيط بعد طر بالتركيب  
عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلق مكانه الاول وهو محال وايضاً  
لما كان التركيب لا يقتضى زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه المكان  
نرائد على ما كان البسيط فاذا امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها  
وكذلك لم يعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتقريره  
ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالباً على الباقية بالاطلاق ولا يكون  
والثاني لا يخلو ما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالارض والماء  
مثلاً غالبية على الباقية وحريكون تلك الاجزاء معاً غالبية بحسب طلب جهة المكان  
او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه  
الغالب في المركب مطلقاً ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذا غالب فيه مغللتا لكن فيه غالب بالا اعتبار المذكور ومكان القسم  
 الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاستعداد  
 المذكور فهو ما اتفق وحواده فيه ويكون ذلك عند تساوى الحاذيات فيه  
 عن المكان الذي اتفق وحواده فيه فان ذلك يقتضى بقاءه شمة كالجزء التي  
 تجذبها قطع متساوية من المقتضى طيس عن جوابها وفي بعض النسخ ان تساوت  
 الحاذيات عنه ويبدأ ان انجز ثلثين المتساويين من كل عرض والظاهر ان ذكر  
 على وجه يكون كذا اجزاء منها إلى مكانه فانهما يتقاربان ويقصد كل  
 جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركباً على وجه يكون وكل  
 جزء منها إلى مكان صاحبه فانهما يأخذيان ويقفان بالضرورة عند مكان  
 فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت الحاذيات عن ذلك  
 الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يعمل منه كذا عدد  
 فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد يساوية ونفسه  
 مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع والتركيب فظهر ان كل جسم  
 من شأنه ان يكون في مكانه فله مكان واحد وانما حذف العيد المذكور  
 للدلالة الكلام عليه قال ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه  
 طبيعة البسيط مستديراً والاختلفت هيأته في مادة واحدة عن قوة  
 واحدة أقول لما مرغ من بيان تفصيل المكان شرع في السكوت وانهم على  
 البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديراً انما يقتضى  
 لذلك وهو الطبيعة واحدة او كونها قابل واحد او متع ان يكون ثانياً  
 انما على الواحد في القابل الواحد مختلفاً ولهم في ذلك اشكال المركبات  
 لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي  
 بسطاً فهم بعبارتها التركيب اليبق فان قيل ان كانت الاماكن  
 المختلفة للبساط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة  
 حالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا على العلويات المختلفة  
 يجب ان تكون مختلفة اما على المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة

لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المخلوقات فان قيل  
 يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبيع المختلفة  
 يمكن ايضا استنادها الى الحسية المشتركة فيها قلنا انها من حيث  
 هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة فمأخرة عن المقادير التي تختلف  
 باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبيع والقائل ان يقول  
 فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان  
 استدراستها اذلة بالقسرو يوجبها مانعة عن العود اليها فيقتضى ان يكون  
 طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب  
 ان ذلك انا وقع بالعرض فان الطبيعة انقضت بالذات شكلا واقتضت كيفية  
 حافظة للشكل فاقضائها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل  
 بل هو مؤكدا له لو خلدت وطبيعتها لكن القاسر لما انزال الشكل لم يزل  
 الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل  
 الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك نزولها من الحالة الطبيعية من وجه  
 وبقاؤها عليها من وجه واعترض الفاضل بان الفلك عندكم لا يقتضى  
 وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلو لا يجوز ان يكون  
 الاجسام فلا يقتضى موضعا واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما  
 والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غير لا يوجب الوضع الذي هو هيئة  
 بسبب نسب الاجزاء الى الغيل صلا لا مطلقا ولا معيئا فلذلك حكمنا بانه  
 لا يقتضى وضعا معيئا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا متعينين  
 قل ذلك حكمنا بذلك واعرض ايضا بان متمات الافلاك والنقرا التي تتركز  
 فيها التدوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل  
 لما تقتضيه الاستدراة وان لم لا يجوز نزول حصول ذلك بالقسرو بان القوي  
 المصورة ان كانت بسيطة فحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضى  
 ان يكون شكل الحيوان كثر والثاني يقتضى ان يكون مجموع كرات  
 بعدد البسيط الذي في محل المركب وان كانت مركبة من قوى وثلاث

كانت تلك القوي في محل واحد وكان البعض يصنع البعض عن اقتضاء الاستدلال  
 فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع البسائط الاسباد ما يمنعها من ذلك ان كانت  
 في محل مختلفة كان الحيوان ايضاً مجموع الكرات والحواس من الاول  
 ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتهما الاولى لا سبب تعود  
 الى العلة الفا عليية غير متغير كما ان اتصالها ببعض المركبات لا سبب  
 تعود الى العلة الفاعلية في الفقرة الثانية غير متغير فان امكن ان يكون  
 او حيواناً في هذه الفقرة انما يتصل بصورة كمالية نباتية كانت او حيوانية  
 مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يمكن ان تتصل في  
 الفقرة الاولى ببعض الافلاك المستند الى صور كمالية مقررة من ذلك  
 الفلك كونه يحض بها هي فلك خارج مركزه وبقائه او كونه مع تمام السموات  
 الاولى المتصلة بجميع اجزاء العالم الاول فيكون ذلك بحسب امر  
 في العلة للمقتضية لوجود ذلك غايتهم من ذلك ان يفرق من افلاك  
 الاول مستمرة ونقرة متصورة في الاول فقط على ما يتصور به علمه فينبغي ان  
 الثاني ان القوتها مصورة على تقديره صناعاً وتركيب محالها وعلى تقدير تركبها  
 وتعلق اجزائها بجزء المحل لا يقتضي تكون تركيب مجموع مركبات  
 لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون معه حال التركيب مع غيره من اجزاء  
 الا ان القوة الواحدة في المحل تقتضي به نفس لعلامتها بها وكذا في ذلك  
 انها يقع في اجزاء المحل المختلفة في ذلك فالحال المتشابه له ان المحل منفصل منها  
 ليست هي الاجزاء افراساً بل هي مركبة الذي هو المحل وكذلك لو يلزم ان القوة  
 المركبة تفعل فعل بسائطها في المجموع فاعل واحد كثير لا يوجب  
 البسائط التي هي كالات لا ليس من فاعلين منشأ في الافعال تنبيه  
 الجسم له في حال تحركه بل يسهل به ويستحسن به المألوف ولو لم يكن  
 من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه في بعض النسخ وان لم يكن من المنع  
 الا فيما يضعف ذلك فيه اقول برين اثبات الميل وبيان احواله والميل  
 هو الذي يسمى بالمتنفسه او بالمتحرك نحو ان يكون له متبسط

وتسبب حتماً الى ذلك ان الحركة لا يخلو من حداً من السرعة والبطوء  
 لان كل حركة انما يقع في شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان وغيرها  
 وفي زمان ما وقد يمكن ان يقولوا قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك زمان  
 فتكون الحركة اضع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة  
 لا تنفك عن حداً من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو ثبوت واحد  
 بالذات وهو كيفية قابلية للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافته العارضة  
 لعارضته لهما فاما هذين سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى الآخر  
 ولما كانت الحركة مستغنة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي  
 صمدية الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبتة جميع الحركات المختلفة  
 بالشدة والضعف اليها الطبيعية واحدة فكانت صدور حركات معينة منها دون واعداها  
 مختلفاً لعدم الادوية فاقضت ولا امر انشئت ويضعف بحسب اختلاف اجسام  
 اذ هي الطبيعية في الكو اعمى بعكسها وسنعمل والكيف عن التكايف والتخيل والواقع  
 اعني اننا ما جاز الاجزاء وانفاسها او غير ذلك وبحسب ما يبرز عنه كمال ما فيه  
 الحركة من قوة القوام وغلبته وذلك الامر هو اصيل ثباته بحسب الحركة  
 في هذا الامر بحسب ما في الحركة الايجسام الممانعة ويبعد مع عدم الحركة كما يجده الانسان  
 من انزق المنه في فيه فدا حيسه بيد تحت الماء وكما يجده من الجدر  
 اذا استكنه في الهواء ان الشئ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في تحركه ميل ولو يود  
 حجة على وجوده لا يكون له حسوساً بل اشار الى كونه محسوساً بقوله بحسب  
 به الممانعة واسمار الى كونه قابلاً للشدة والضعف فتميز به ولو يتمكن من المنع  
 الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة مما لم وما بالاس وابتداء  
 الاخرى فيكون قوله وان تم بحسب المنه اشارة الى امكان وجوده والاحساس به  
 به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مخالفة الحركة وقوله الا فيما يضعف  
 ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قول** له وفي ذلك من طبا  
 وقد يحدث فيه من تأذيه غير في الالامعت عن طبا الى ان يزول فيسقط  
 انجائه ابطال الحركات العرضية التي يستحيل اليه الماء البرودة المتعددة



عن طباعه الى ان تنول اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بتوجه  
 ما كان منقسماً الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى  
 ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل الذبابة  
 عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اماعه الارادى الى جهة ومنه  
 ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس  
 وانما يختلف الاحسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الاموال الذاتية  
 وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى  
 وضعفها وهوان يكون الاقوى بحسبه الطبع كالحجر العظيم اكثر  
 امتناعاً من قبول القسرى ولا ضعف اقل امتناعاً وما علا هذا الاختلاف  
 يكون بالاسباب الخارجية وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعاً ما لعدم  
 تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالتنبه  
 او التخلص الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشه او لغير ذلك ولما كان  
 الميل هو السبب انقريب الحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم بحركتين  
 مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة يقتضى توجهاً الى مقصدها ويتركز  
 عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه  
 وعدمه الى كل واحد من القصدتين معاً وممتنع ان يقتضى الشئ شيئاً وعدمه  
 معه فكان من المستنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل  
 كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة  
 الشخص في سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز  
 ان يوجد ميلان كحجر يحمل على انسان يمشى فانه يحس ثقله وهو ميله بالذات  
 وينحرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات فاذا طرأ  
 على جسم دى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى يقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعية  
 فان غلب القاسر صارت الطبيعة مقهورة تحدث ميل قسرى وبطل الطبيعى  
 ثوراً خذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في اثنائه قليلاً قليلاً ويقوى  
 الطبيعة بحسب ذلك يأخذ الميل القسرى في الانتقاص وقوة الطبيعة

في الاخر جدا الى ان يقاوم الطبيعة بما في من الميل القسري فيبقى الجسم عديم  
الميل ثم يجدد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويستند الميل  
بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج  
الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تفرد ذلك فنقول قول الشيخ وفيه يكون  
من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد وجدت فيه  
من تأتيس غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان  
فيعود انبعثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعقبة  
عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه  
وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل ايها  
الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما يجتمع في الماء حرارة  
وبرودة بل يكون ابدا امتكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة العرضية  
والبرودة الذاتية تأتية اميل الى هذه ويسمى حرارة وتأتية اميل الى تلك  
وتسمى برودة وتأتية متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك بحسب تساع  
الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميزان  
بل يكون ابدا اذ حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة تسمى  
بالميل المنسوب الى القسري تارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعد مها معا فذلك  
بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية  
عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجوده ايضا  
كالحرارة افنائيه وعند الخلو منها ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة  
في الجسم باوام مفارقة الحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجوده  
ميل غريب يخالفه افنائيه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا  
ما ينبغي ان يتحقق ليدفع الاشكالات التي توهم في هذا الموضع كما يقال ولا يخفى  
الميلين كان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى وضعيف متساويين  
في السطح وكان وفوق حبل يتجاذب طرفاه بقوى تين متساويتين ومتنعا  
فقال له وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة توتعها الطبع اقول

لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت والميل الطبيعي اما يتوقى انفق  
وهو الخفة واما يتوقى السفلى وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه انفق  
الذاتية والحوائية يكون كحركاتها وجهات حركاتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي  
في حينه لطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا منه  
**اقول** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان  
الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب اغدامه عند العود اليه وهو  
حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله  
اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا ن هو عدو للميل واعترض الفاضل الشارح على  
ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه  
بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك  
ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شئ  
من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث  
ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلاً فـ  
ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان واذا صار متصلاً  
بها بالفعل اغدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها **قال** وكلما كان  
الميل الطبيعي اقوى كان امانه لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة  
بالميل القسري افتروا بطل **اقول** لما ذكر الميدين اعنى القسري وغيره وبين  
امتناع اجتماعها وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض  
السببين واشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما ينحى من الكلام  
عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتروا بطل الى الحال التي  
عند تقاوم السببين كما قررنا اشاراً الى الجسم الذي لا ميل  
فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به وبالحكمة لا يتحرك  
قسراً ولا يفتقر قسراً في زمان ما مسافة ما وليتحر كمثل في تلك المسافة ثم  
فيه ميل ما ومما افهمنا فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل ضعيف  
من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الزمان من ذلك الحركة مسافة سببها الله

الاولى نسبة زمان في ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان  
 عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركته مقسومة بين ذي ممان  
 فيه وغير ذي ممان فيه متساوية الاحوال في السرعة والبطء هذا حال قول  
 يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل مبالطبع  
 وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة  
 وزمان واحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من  
 هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه  
 بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في  
 زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة  
 كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد  
 اسرع في زمان اقصر وبحد ابطا في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء  
 كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع  
 بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطا مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطء  
 كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر  
 في الزمان بازاء السرعة ومقابلها بازاء البطء وعلمانه لا يمكن ان يقال  
 ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطء يستدعي  
 شيئا اخر لا نأبئ ان الحركة تمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما في  
 مفردة غير موجبة وما لا وجوب له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم  
 الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء  
 المتخيلين لها بحسب الملازمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل  
 الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر  
 فيحتاج الى ما يحدو حالها تلك اذا شعرت شمه بالملازمة وغيرها فهي بحسب  
 ذاتها كما قد تحصل في غير زمان لو لم يكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الى  
 ما تحدد به لا تقتضيها وما لا يتحدد بها ولا يقيده وذلك الا عند تعاقب بين  
 الحركتين وغيرهما فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث

ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على انهما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه  
 تفاوت والميل في ذاته فمختلفا لتفاوت الذي بسببه يتعين الميل  
 وما يتبعه اعني الحبل المذكور من السرعة والبطء يكون نشيئا اخر ما خارج  
 عن المخترك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته  
 فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالطواء والماء بالترقة والغلط وما الذي  
 ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات  
 الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا و يقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك  
 بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعية او النفس اللتان هما مبداء الميل  
 الطباعي فاذا نيلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارج والداخلي  
 ارتفاع السرعة والبطء من الحركة وبلين منه انتفاء الحركة ولاجل  
 ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق  
 خارجي فبينوا امتناع وجود الحلاء وتارة على وجوب وجوب معاوق داخلي فثبتوا  
 مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يحسن ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه  
 الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوق قد لما كانت مقتضية لاختلاف  
 والبعض كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطء كانت نسبة المعاوق  
 الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة  
 في احدى هما بلزاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة  
 بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذ ثبت ذلك فلتفرض متحركا عديم  
 المعاوقة يقطع مسافته في زمان ما وتغير مع معاوقة ما يقطعها ويكون  
 لا محالة في زمان اكث وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين  
 فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة وتبين من ذلك  
 انختلف لتساوي ووجه المعاوقة ووجهها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة  
 لا في زمان بل ان لا يتقسم وهو ايضا محال لما مر هذا تقريرا بقا صدم في هذا  
 الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابى البركات البغدادي  
 وغيرهم بما ذكره الفاضل المشارحه وهي ان السرعة بنفسها تستدعي زمانا وليس المعاوق

فلتستجمعها واحدة المعاوقة ونختص بأحدهما فاقدتهما فاذن زمان نفس الحركة  
غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها  
ويختلف زمان الحركة بعد انضياؤه ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم  
على ذلك الخلف ولا الحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن  
ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء في زمان كانت  
بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة  
البطء او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطء حين فرضتها  
لا مع حد منهما هف ولترجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب  
ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقدر الزمان انه  
امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة  
ما في زمان وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما  
فقط هرابه يتحركها في زمان اطول ويمكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل من  
معاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك الحركة  
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول وهو الميل  
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة  
الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة  
لان مع وحدة التحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة  
فلزم الخلف واما الحال بسبب الزمان فستذكره من بعد وان فرض بعد ذلك  
الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي راجعا لا يعتمد  
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة  
انما يتحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل سيخدم عند التجربة وايضا ان  
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد مل ايضا على احتياج الطبيعة  
اليه واماد ما ذكره بعينه فخر قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية  
مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر فخر قال فلهي مستلزمة معاوقة  
الزمن كافية هناك قلنا فليكن ايضا كفاية في القسرية فخر قال من فخر

بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والزمن منه محالات  
 والجواب عن الاول ان من القوى الحسابية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها  
 فتنسأوي الجزء والكل فيها وهي كالصود والطبايع ومنها ما يحل في جملة  
 منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون  
 حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والا عراض بالمصنوع عن التأثير بسبب  
 الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور  
 عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا  
 حتى لا يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم  
**المراد في الطبيعية كما مر فيها من كونها خارجة فاذا معاوقة**  
**مناك واما القسرية فلان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي**  
**ما الفلكيات فلا يلزم مما ذكرنا لما بيننا من الفرق** **تذكر**  
 ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة  
 له ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل **اقول**  
 لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة  
 للنقطة الى الخط وان كانت حركة عديم الميل واقعية وحركة ذي الميل  
 في زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهي وتنبيه**  
 ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذات  
 بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء من محدثه واتفق له من  
 اسباب خارجة لا يتغير من تعاقبها اياه وضع او شكل صار اولي به كما تعرض  
 لكل مدركة ان يصيب مكانها مختصا بطبائعها دون مكان الاخرى بسبب غير  
 ذاتها وان كان بمعرفة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان  
 طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن  
 طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام في الشكل  
 لكنك تجب ان تعلم ولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه متبدا  
 عن اللواحق التي به الغير المقومة لها هيته او وجوه فافرض كل جسم

كذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند المحدث  
 بمكان دون مكان الا لا استحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصوص بالاتفاق فان كان  
 لا استحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق  
 غير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اشتقاق الاتفاق لاحق غريب  
 وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة اقول وقد مر بيان ان الجسم  
 يقتضي بالطبع موضوعا وشكلا معيناً وهذا الذي هم تشكيكك في ذلك وانما  
 اخبره الى هذا الموضع لانه لما ذكر... يتجلبب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر  
 الامور الطبيعية معاذ كراميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال  
 على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات  
 كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضوع ووضع وشكل وانما وضع هذا ليس  
 بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما كان موضوعه ووضع يكون المحقق  
 كلياً ولم يورد مع الشكل لفظه اولاً لانه يعم الاجسام مستنفاً قال وذلك لان  
 من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء وجوده بمكان او وضع وشكل  
 على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجية تفاقية لا يتغير الجسم عنها كإرادة المحدث  
 او مصلحة ذلك الجسم وترتيب ونظام الاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل  
 بعد الحصول اولى بالجسم اللوحيب اللاحق فيما يوجد بعد وجوده ذلك كما مر  
 في المنطق ثم لم ينتقل بعد المحدث ما انتقل منها الا بسبب نأقل عما كانت  
 عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض  
 ان يصير مكانها الجزئي مختصاً بطبائعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير  
 ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعها علماً هو  
 عليه وان كان ذلك بمعاونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة لتفصل  
 في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة  
 مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي مختص بها لا بحسب  
 استحتماق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك  
 ان يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب



الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل  
 فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ قد يمكن فرضه منفردا عن كل  
 ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوه فافرض كل جسم كذا وانظر فيه  
 بحد لا محتاجا الى وضع معين شكل معين بل لا يتكلم بانه لذاته يقتضيه ما وانما قال  
 كل جسم ولحم رقيق الجسم مطلقا ليكون المحكم كليا مناقضا للتشكك قدما قال كل  
 جسم لمزيد كالموضع واقصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام  
 وليس مما يلزم من الجسمية ثم قال واما الحدث وقد خصه بالذكرة لا يمكن ان يقع التشكك  
 به اكثر فانه لا يختص بالجسم بمكان دون مكان الا لترجيح رجعه اما الى الجسم كاستحقاق  
 بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى الحدث كلاع  
 فخصص واما الى غيرها كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللوحق  
 الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن  
 انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب بينه ووجوه ولا يفتن  
 به فتنسب الى الاتفاق وتستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشار** الى الجسم اذا وجد  
 على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور المكانية ولعل جاعلة و  
 يقبل التبدل فيها من طباعه الاذاعة وان كانت هذه الاحوال في الموضع والوضع  
 امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل **اقول** احوال الجسم  
 لا يخلو ما ان يحسب بحسب طبعه ولا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن  
 ان يتبدل ويذول وغير الواجبة اما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية يقتضيهما وتلك  
 الاحوال قابلة للتبدل والذوال بالنظر الى طباع الجسم وليس بقابلة لها بالنظر الى  
 علمها مادامت طاعة عن التبدل والذوال فاذا كانت الاحوال في الموضع والوضع هذه  
 امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاصر عن ذلك الوضع والوضع  
 فكان في ذلك الجسم مبدأ أميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام  
 في مواضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيهما الاصول فانشقاقها عنها غير ممكن واما حجبها  
 العنصر فحصولها في مكانها الطبيعية غير واجب بذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل اتحد والوضع  
 بمعنى المقتضى الفاعل في واجب فزواله عنه ممكن هذا اصل مفيد في نفسه ويستدعي عليه ما يتلى

اشارة الجسم المحدد للجهاز ليس بعض اجزائه التي تقرض اولى بها فهو عليه من غير  
 والمخازنات من بعض فذلك ان شئ من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعل والنقل عنها  
 جائزة فالميل في طباعها واجب ذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون  
 الموضوع وذلك على الاستدراك ففيه مبدأ ميل مستدركا **اقول** يريد بيان  
 اثبات مبدأ ميل مستدركا للجهاز فقال ليس بعض اجزائه التي تقرض  
 لانه قد عرض فيه معنى بما يدل على امتناع ان يكون المحدد للجهاز اجزاها  
 وقال اولى بها هو عليه من الموضوع والمخازنات يعلم ان الوضع الذي هو ممكن  
 له هو الهيئة التي تعرض بحسب اجزائه اني ما هو داخل فيه وهو محاذاتها  
 له والحجة ان هذا الوضع انه أبغرض من رأيت غريب فاذن ليس بواجب بحسب  
 طباعه فهي لعل لما مضى والنقلة عنها مباشرة فاليل في مبدأها واجب وهو  
 المستدرك المستقل بآله ان وجود مبدأ ميل مستدركا في حرم بسيط بل  
 على امتناع صدور ما يعبر عن ذلك بحسب ما لا يمكن  
 ان يعوق عن الحركة المستديرة من جهة الازدواج مستديرا ومرب  
 يمتنع وجوده عند المحدود ووجود مبدأ ميل مستدركا في حرم بسيط بل  
 ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجه الحركة الا ان المستدرك في ذلك  
 هذا الموضوع ويستدل به في موضع اليقين والاحتياط ويرد فسرهما  
 حجة من نفسه وهي ان محدود للجهاز بسيط لان مبدأ ميل عليه الا ان  
 وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه لا يجوز ان يكون بسيطاً  
 ومحدد للجهاز لا يصح عليه الاخلال شراطات الى ان مبدأ ميل مستدركا  
 وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في ماهيته  
 قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك  
 بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب  
 حصوله الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة  
 لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني  
 غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدركا

واعترض ايضا بان العنصر بسيط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض  
 بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مملاتنا  
 فلو لم يكن من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة حركات  
 مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهي بحسبها واوردنا اعتراضا  
 آخر بعضها في حكم المذكور وبعضها يخل بما يتحقق من الاصول المذكورة  
**اقول** في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا  
 المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض  
 التحريك القسري المقضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العنصر ليس فيها  
 مبداء ميل مستديرا ناع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها فلما كانت  
 الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة المستقيمة من محدد  
 الجهات ممتدة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر  
 الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركات من المركز وحركة  
 اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير  
 وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك  
 من مبداءها يجب ان يكون بحسب مخصص عائدا الى حركته اذا التحرك بسيط  
 فهذا حكم يوجب العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجدته  
 متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاحتمال وحكم بان ذلك  
 المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع  
 وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا  
 التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب  
 نسبتها اما الى شئ خارج واما الى شئ من داخل فان كان ذلك الجسم  
 او لا ليس مما يتحدد جهته ووضعته بمحدد من خارج محيط بقى ان يكون  
 بحسب جسم من داخل **اقول** مضافا ما ذكرنا مرارا وهو ان الوضع  
 المتبدل باي معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك  
 قد يكون للسكان والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد

الجهات يكون عند المتحرك كفلانك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون  
 محدد للجهات ساكنة على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا على  
 الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شئ من الحركة والقطين او المراكز اما اذا  
 توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد  
 للجهات متحركاً على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنة البتة ولما ثبت  
 امكان تحريك محدد للجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل  
 شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارات الجسم القابل للكون والفساد  
 يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق  
 كل جسم مكاناً بحسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الآخر فان كان حصول الصوة  
 الثانية له في مكان غريب له يحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي  
 له بحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي له بحسبه وان كان في المكان الذي له  
 بحسبها فقد كان خراعاً قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرحمه  
 فجواهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل  
 مستقيم فكل كائن وفاقد فيه ميل مستقيم **اقول** يريد بيان ان كل  
 ما يجوز عليه الكون والفساد هما حدوث صورة ونزول اخرى عند تبدل الصور  
 المختلفة بالنوع على الحيوى الواحدة ويسمى بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتغير  
 المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعاً آخر  
 وبعد الكون نوعاً آخر وكل نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصاً بحسب طبيعته التامة  
 على ما مر ويستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالموقع مكاناً واحداً وعلى هذه  
 المسئلة بناء المطلوب وهي في الاحياء المقتضية للميول المختلفة ظاهرة في الميل  
 البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الموضع المطلوب مع ملازمة المكان  
 الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا يقتضى  
 من حيث هي مخالفة شيئاً واحداً والشئ عرض بذلك في قوله لاستحقاق  
 كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الآخر وتعود  
 الى تقرير المطلوب فنقول نرحال هذا الكائن لا ينحلوا ما ان يكون

بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب اولا لا يمكن  
 بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول سيفرغ ان يقتضى طبيعة الكائن  
 ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني ان يكون في هذا  
 المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورته بل في المكان نفسه فخرجا من مكانه  
 للجسم الذي مكانه هذا المكان فانه زعمه وغلبه من جهة من مكانه  
 بالتقصر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان  
 بالطبع قابل بحسب هره للتقل من مكانه ويكفر من ذلك ان يكون فيه مستقيما  
 والا فكيف يخرج منه واتسائل فجوه متمكن هذا المكان قابل للمنقل  
 ولحقيل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لا ينقل بل ينتقل  
 قبل تكونه ما هو من حقه ونوعه فقد بان ان كل ركن وواحد فغيره  
 مبدأ ميل مستقيم **ودرورة نسبه** فان نشككت

وقلت يكون ذلك التكو بالصق الجسم الذي انتقل اليه من مكانه بالكون

فقد اوجبت للنوعية ان يقع خارج مكانه وان لا يتفق لكونه هو المكان  
 بل الجار **افق** لالوهم هو ان يقال انتم اوجستم الانتم ان على كل كائن  
 وفاسد وذلك ليس بواجب لان استكون ممكن ان يقع على وجه لا يحتاج  
 فيه الى الانتقال ونحو ان يستحيل ان الجسم المتان قبل تكميله من الصق للنوع  
 الذي صار منه بعد تكميله كالجسم من الماء الذي لا يتصل به شيء طوعا وزلا  
 اذا صار متصلا باحد فلا يغير الى ان ينتقل والى نسبه على الحق بان يتال  
 اللاصق هو الذي يكسره في مكان جوار مكانه ما هو من الجوار الشئ عنده  
 فهو لم يكن في المكان الذي كان منه الا واجب ويحقق وذلك بان بيتال  
 اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي واقسم بمرور مدة والبيان المذكور  
 بعينه عليها عائد **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل  
 ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى تعجها  
 الى شئ واحد وسرناخذ وقابا اليها من جهة واحدة لا مبدأ مفارقة  
 فيه لموضعها الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فحيثما وجد عن صانعها

بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينفي ولا يستحيل استحالة يواثر في الجوهر كتنفخ الماء المودى الى فساد **اقول** هذه الاشارة مشتملة على مسألتين احدهما كلية والاخر جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبه ان ما مضى وهوان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص لهذا الموضوع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجيهها الى شئ بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذى في طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى **حكم** ميلا مستقيماً عند حركته او ميلا مستديراً عند حالته الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضى والحجاب عنده ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد يقتضيه الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء لم يستلزم حركة تحصيله وان كان حاصل فهو بعينه يستلزم سكوناً ومضاهاته لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ آخر غير ما اقتضته او لا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير للاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكاً عن صاحبه وقد يوجد معه وايضاً في الامكان مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدائرة فلذلك استدلت احدى الحركتين الى الطبيعي **فقر** بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئهما شئ واحد واما المسئلة الجزئية فهي ان محد والجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديراً فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ مغايرة فيه لموضع الطبيعي وكلف ايضاً في قوله وقد بان ايضاً يدل على الاستدائرة بهذا الطريق استدلال ثان وقد نقرغ على هذه المسئلة عدة مسائل

الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجد انما يكون على سبيل الابداع اي  
 لا عن شئ لا على السبيل التكويني عن شئ الثابتة انه لا يفسد الى شئ الى اخر  
 يتكون عنه وذلك لا متناع الكون والفساد عليه تشرقال بل ان كان له  
 كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلقان  
 باشتراك الاسم على الحوادث والغنا ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود  
 من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعد فبين الشيئين انه لا يمتنع  
 في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع  
 عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثلاثة انه لا يجوز الحرق والا لنتام عليه وذلك  
 لانها يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار بلفظ هذا الى قوله  
 لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الحرق لا يتعلق  
 بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة  
 انكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله  
 ولا ينبغي فان النماء هو الاخذ ياد الطبعي للجسم بسبب خول اجزاء شبيهة به  
 بقوله والنمول ضده وكذلك التحلل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج  
 الجسم عن مكانه او تخيلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية  
 وأشار الى بقوله ولا يستحيل تفرقه بقوله استحالة توافر في الجوهر كسفن  
 الماء المتوحد الى فسادة وكون الهواء منه لان سائر الاستحالات جائزة عليه  
 لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في  
 ظاهر المنظر فاقصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ايسر لانه داخل  
 في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات  
 لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا  
 ان الحركة الابدية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد  
 بحسب الصور النوعية والحرق والا لنتام بحسب الصور الجسمية عند الفاعلين  
 بها واقدم من الحركة في الكهر والحركة في الكيف لان امتناع وجود  
 المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل

ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم المركبات كلها  
 هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة بما بيننا وبين  
 الحركة المستديرة من المساويات وان لم تعرض الشيخ لذلك **تأنيده** الاحكام  
 التي قبلنا نجد فيها قوى مهيتة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والذرع والحقن  
 ومثل طعوم وروائح كناية **اقول** لما تكلم على الاحكام المطلقة والاجرام المنكبة  
 اراد ان يتكلم ايضا على الضرورية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الامر به التي  
 تفعل وتنفعل هذه الاحكام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوابل  
 المعلومات وتوسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء  
 واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقولاه الاحكام التي قبلنا اي الصغرى  
 وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيتة نحو الفعل  
 فالقوى قد مر انها مآدى التغيرات وهي بحسب مهيتها قد يكون صورا  
 وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتجهتها نحو الفعل هي  
 ان تجعل موضعها مآدا معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعا لها فالقوة المهيتة  
 نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير في شئ اخر فهي مبدأ للتعبير  
 والقوة المهيتة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير عن شئ  
 اخر فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في  
 تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الحفنة والتخلخل وجميع المتحسسات  
 وتفرق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من  
 من شأنها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وتذهب الشيخ في الشفا وغيره من  
 الكتب ان الحسوسات لا يجوز ان يعرف بالا قوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن  
 ان يشتمل الاعلى اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على مهيتها  
 بالحققة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما  
 الذرع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نقاذة حبا لطيفة تحدث  
 في الاتصال تفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس  
 كل واحد بانفرادة ويحس بالجملة كالوجه الواحد واما التخييد فقال



هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه  
 بأداة في مزاجه غليظاً في جوهره فلا يستعملها القوة النفسانية ويجعل مزاج  
 العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات  
 فعلية وان الذراع يفعل ما يفعل بفطر الحرارة المقنضية للنفوذ والتلطيف و  
 ان التقدير يفعل ما يفعل بفطر البرودة المقنضية لجمود الروح تابعدان للحرارة  
 والبرودة وانما خصهما بالذكرا لانهما ابلغا لكيفيات المنمية الى الحرارة و  
 البرودة في بابهما لقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل  
 انها تستغري الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحارفة والمرارة والعفوية  
 والقبيضة والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط  
 بينهما في الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الانزواجات الممكنة  
 بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فكثيرة بحيث لا يرجى  
 حصرها وكذلك لم يتعرض لها لكنها جميعاً فعلية ان لافعال مشعري  
 الذوق والشم عندها والتأمل في طبائع المترجات يحقق استناد الجميع الى  
 الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وبرايح كثيرة وكثيرا ومثل  
 الطعوم والرائحة لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروايح  
 بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** وقوى مهتية نحو الانفعال السريع او البطيء مثل  
 الطوبة واليبوسة واللين والصلابة والذوجة والسلاسة والحشاشة **اقول** قسم  
 الانفعال الى السريع والبطيء لثلاثي تشحك في الصلابة وامثالها في استنادها  
 الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفع فعل موضوعه بل هي مما ينفع بطياً والرطوبة  
 قد قسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولاً التقرق والانفعال والتشكل واليبوسة  
 بما يقابلها وليس ذلك تعريفها لانه لو لم يكن التعريف لذكر ولا تعريف الحرارة والبرودة  
 بل لسبب هي ان الجسم هو يفسر الرطوبة بالبلية وكذلك لا يطلقون الرطب على الهواء  
 ويطلقون على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين  
 اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلية هي الرطوبة الغريبة الحارفة على ظاهر  
 الجسم كما ان الاستقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلية وما من شأنه

ان بابل واحد يذكر البلية والحجرات في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث  
 وادراك ما سائر ما لا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية  
 واما الذين فقالوا انه مستغنية يقتضى قبول الغرض الى الباطن ويكون المشي بها اقوام  
 غير ميسر في التسايع وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فاما يكون قبوله  
 النسخ من المصلحة ونه اسكن من اليوسفة والصدرة ما يقابلها وقال المشاهير افضل  
 قيل الله ما يخرج نمت ان سبعة مثلاً فيهما اعمد فلما تأخذها الحركة والثاني الشكل  
 او ان لا يستعد من الالتماس وليس للذين الا الاخير وكذا الذي قبله الصديق الذي  
 لا ينغمر وهذا من ثلثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقابلة  
 وليس الصلابة هي المقابلة لان الهواء المنفوخ في النرق يقاوم وليس يصلب  
 فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديدي نحو الانفعال ورجوعه اصل البحث  
 الى ان الذين وصلابة كفييتان يكون الجسم بهما مستعد الانفعال وعدمه  
 عن الشكل الحاضر وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذا  
 لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليوسفة تنسبان من حيث  
 الماهية الى الكيفيات الملوسة والصلابة والذين لا ينسبان الى المحسوسات  
 بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث  
 هي استعدادات والشيخ انما ذكر انهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند  
 تصور جميعها واما الرطوبة واليوسفة فمما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر  
 معاني الفاظهما لثلايقه الاشتراك بينهما وبين ما يجري مجراها وقد مر في الشفاء  
 بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل  
 اضافة وانها انما يفسر بها على ضرب من التجو وايضا اسم الشيء الذي ركب  
 مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق اسم على المسمى واستعداد الانظار  
 مع وجوه القوام الغير اسمي ال وعدم انتفرقه بسهولة غير استعداد قبول  
 التفرق والاتصال بسهولة تصنع للذين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على  
 ما ذكره هذا الفاضل واما المثل وجهه فعلى ما ذكره الشيخ في تفسيره  
 شكل مع عسر لتفرق الشيء بها عند منضلا ونجرت من سدة امتزاجه الرطب

الكثير باليابس القليل والسلاسة والحشاشة اسمان لما يقابلها فظاً هان هذه  
الاربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معداً لخلو نفعاً

**قوله** ثم اذا ثبتت واحدت التأمل وجدتها قد يعزى عن جميع القوى

الانفعالة الاشجارية والبرودة والمتوسطة التي يتبرد بالقياس الى الحار وليست سخن

بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسماً

يوجد عديم الجسمية مثلاً يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وحدته منتمياً

الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال في الهيات المعدة التي لا تتعال

فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يليها رطوبة او يوبوسة لا اما ان يسهل تفرقها

وانضالها وتشكلها او تركها للشكل من غير ممانعة فيكون رطبة ويصعب فيكون

يابسة وانما التي لا يمكن فيها ذلك اصلاً فكغيرها من الاجسام واساساً

ما يشبه ذلك فقد تعزى عنه جسم او ينتهي الى هاتين انتماء اللين والصلابة

واللزوجة والحشاشة وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية قد يخلو

عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشهومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احسا

الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء

ولا يمكن ان يتوسط المتوسطين نفسه وغيره فاذا ن كل واحدة من

هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط بها بل يجد خالياً عما يدركه

هي ذلك الاجسام لا يخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط وانضاً

قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات

باوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لا يخلو عن جنسين من

الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يوق سطهما وهو الفعل الثاني

جنس اليبوسة واليبوسة وما يوق سطهما وهو الانفعال والباقية اما ان يخلو

هذه الاجسام عنها واما ان تنهى عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك

سميت هذ الكيفيات او مثل الملموسات وهي التي بهذا يتفان على الاجسام

العنصرية ويثمل بعضها عن بعض فيقول منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة

والمراد من قوله واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلاً هو الفلصيات تنبيه

والجسم لبالغة في الحرارة بطبعه هو النار والبالغة من البرودة بطبعه هو الماء والبالغة في  
الميعان هو الهواء والبالغة في الجود هو الارض **اقول** اراد ان يشير الى  
ان انصافها اربعة ويعينها وتما كان لها بعد كونها اجساماً طبعية  
اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها اركان تحصل  
بنضد ها عالم الكون والفساد وبالا اعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب  
ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب يستدل  
بذلك على عدتها وبالا اعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المرتبة  
وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضاً وهذا الفصل يشتمل على  
الاستدلال بالا اعتبار الاول وقد ادى كلام الشيخ الفاضل الى نصر الفلاري  
فانه قال في مختصره يعرف بعون المسائل بهذه العنارة والجسم الشديداً الحرارة  
بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشديد  
الانقضاء هو الارض فقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه  
الاقسام لا يخلو عن كفتين احدهما فعلية والآخرى انفعالية وبيان  
الحصر بانساب الكيفيات الاربعة اليها بحسب الانزواجات الممكنة المشهورة  
لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعباً  
كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان العثور  
عنده في هذا الموضوع بناءً على الامور على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع  
الا على التحق في البحث أقصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات  
واذا كان وجود الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشتد تعادياً من الجميع اعني النار  
والماء اظهر والافعاليتين من الباقيين اظهر ميز بينهما باستناد كل  
واحدة من هذه اليها وبدا بالنار فبذلك بقوله البالغة في الحرارة على كون  
الحرارة كيفية تشدد تضعف لا صورة تقوم بجوها الذي لا يختلف  
وأشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية  
وأمر بالقضية في صيغة تدل على مساوات طرفيها ليعلم ان هذا القول  
مميز للنار عما سواها ومعرفت لما هيته وكذلك في الثلاثة



لانه بالقياس الى النار ليس بجاذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولحم يمكن  
ان يقول بالقياس الى الارض لانه لحمين بعد كيفيتها الفعلية واستل  
على حرارة الهواء بان الماء يشبه باذاتنهن وتلطف اي تخلخل وتشبه به  
بتخفه وتصانده في جزء لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبهها والبخار  
هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة  
تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو سخن  
فهو اخف والطف وما هو بارد فهو ثقل واكثف ولو لم يكن الهواء سخن  
من ماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو سخن **قوله**  
والارض اذا خلعت وطبعا وما لم يكن بجلة بردت **اقول** وهذا استدلال  
على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المستحثة هي اشعة العلويات ثم المستحاثات  
السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا حدثت النار وفارتها سخنيتها  
تنتون منها احسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق **اقول** يريد بشان  
يوسنة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا يقول من احسام  
نارية فارتها سخنيتها وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وقية  
نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها يقول من الدخنة والاجخرة المتصاعدة  
عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتخلل اليابس من الارض  
كما ان البخار هو المتخلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغارا كتشبه حرارة فضاء  
الاحلها وخالضت الهواء وهذا اظهر فويله في الصاعقة وايده الفاضل الشارح  
بان الصاعق على ما سلك الشبه اشبه بكرة تارة والبخار تارة والحجر تارة فلو كانت  
لادنتها النار لما اختلفت هذه الاختلاف بل كانت مادتها الدخنة والاجخرة  
الشبيهة بعباد هذه الاحسام في معادنها **قوله** فهذه الاربعة مختلفة  
الصورة ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر  
فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين كيفيات  
هذه الاحسام انتج منها تبائن صورها فان البسيط لا يصدر عنه الاشياء  
واختلاف الآثار يدل على تبائن مصادرها ثم ارسل الى تأكيدها بحجة

اخرى فاسند اقضاها للامكنة المتخالفة على ما يشهد الى اختلاف الصور  
هو كمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف  
الامكنة واضحاً واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على  
ذلك واضحاً وانما اثبت اقضاها للامكنة المتخالفة بالبرهان الطبيعي  
لان الاستدلال به على ما صراوضح الاستدلالات من اختلاف الامكنة في  
المزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة كثر، لتبينه فتمتص منها على ثلاثة  
وهي صعود النار من حيز الهواء، نزول الماء من حيز الهواء من حيز  
الماء وتبقى هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما  
ايضاً ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو **قوله** وذلك في  
الاطراف اظهر اقول الميل الصبي يزداد شدة بالسير الى الجبل الى مكان  
الطبيعي قربا وذلك لان المعايير مع ذلك ينتقص جميعاً فينتقص معها وقتها  
فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرجاء في الغزبية في الاطراف  
**اظهر** **تنبه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء وسوء ثقل الماء اياه

مجتما تحته مقلاله لا بطبعه كذب ان لا كبر يكون اقوات حركة واسرع طو  
والقسي يكون بالقدم من هذا وكذلك الحال في اثبات الاخر **اقول**  
لما كانت الحجج الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف  
الامكنة على تبائن صورها مبنية على اختلاف اميول الطبيعية وذلك  
حريتين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات  
العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسار ما يجذب مما يتحرك  
اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال  
والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها الصغير  
والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعاً فهو اشد ميلاً واقل مطاوعة  
للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنته  
اسرع في اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشئ خسر، بانه بان الطافي  
من العناصر ليس طفوة لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلالا **ايضا**

لأن قوماً ذهبوا إلى أن العناصر كلها طالبة لمركزها العاقل لكن لا تثقل يسبق  
 الأخف فيضغظه ويرفعه إلى فوق ولذلك يطفو الأخف فوقه فاحتجاجهم  
 عليهم يتضمن البطلان جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصاً بالهواء  
 والماء أشار إلى باقية بقوله وكذلك في الحركات الأخر **تنبيه**  
 قد يدرك الاناء بالبحر فيركبه ندف من الهواء كلما لفظته مد إلى أي حدثت  
 ولا يكون ليسل في موضع التثقيب ولا يكون عن الماء الحار وهو اللطف واقتبل  
 للتثقيب فهو ذن هواء استحبال ماء وكذلك قد يكون صمغ في قتل الجبال فيضرب  
 انصرهوها فيجرح سحاب البحر ينشق إليها من موضع آخر ولا انقصد من جحار متصعد  
 تحرس في ذلك السحاب يهبط ثلجاً ثخني يخرج **اقول** يريد اثبات أن كون  
 الفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهبوط فيقول تغيرات  
 الأجسام بعضها رها لا يقع في زمان لأن البسود لا تستند ولا تضعف بل يقع  
 في أن ويسمى فساداً أو كوناً كما مر وتغيراتها كيفياتها يقع في زمان لأنها تستند  
 تضعف وتسمى استحالة والفساد وانما يقع بين جسمين يفسد أحدهما  
 ويكون الآخر ولما كانت العناصر أربعة وكان من الممكن أن يفرض هذا  
 التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون  
 والفساد اثنتي عشرة كما صلب من ضرب الأربعة في الثلاثة لكن الواقع  
 منها أولاً هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطرفة فأت  
 الأطراف لا تتكون من أطراف الأبعد تكونان أو سائلاً أعني لا يتكون الهواء من  
 الأرض الأبعد تكونانها ماء وتحرك يكون ذلك التكون بالحقيقة مركباً يكونين  
 يتقدمانه والعناصر المتجاورة يقع بينهما ثلاثة أزواج أحدها بين النار  
 والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والأرض ويشتمل كل  
 أزواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الأنواع الأولى  
 ستة وهي بسائط وأربعة من الباقية مركب من البسيطين وهي تكون  
 الهواء من الأرض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنا عشر مركباً من  
 من ثلاثة بسائط وهما تكون الأرض من النار وعكسه فالشئ بدءاً بالأزواج



الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا  
 يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا  
 لكثرة المشاهدة فان انفصال الاجزاة عن الاحسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها  
 وانتفاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم  
 وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت  
 وانفصلت بالغليان وغيرة فلهشبهة هذا النوع سريذكرة الشيخ وايضا ثبت نوع  
 واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانة كون الهيو الى مشتركة وهو يدل  
 على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الامر واجر على نوع  
 واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد به بشيئين احدهما الذي الحاد  
 على ظاهر الاناء اذا برد بالجلد واساير اليه بقوله قد برد الاناء بالجلد فتركبه ندوا  
 من الهواء وذلك لان الندي الذي يوجد هناك اما ان تتكون من الهواء وهو  
 المطلوب فاما ان لا يتكون عنه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على  
 ما ذهب اليه منكرو الكون والنساذيين الهواء والماء كالشيخ في البركات  
 وغيرة ويتبين مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن  
 ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء ونصوصا في الصيف فان الاجزاء  
 المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد عنها الحرارة هوائية ولا يبقى عجاورة  
 للاناء وعلى تقدير بقاءها هناك لبيان ما بين ثلاثة اشياء اما انفذ تلك الاجزاء  
 اذا انتقلت حدوث الندي بعد تنجيه من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله  
 على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما ان تنفذها فتكون حصوله  
 كل مرة انقضى مما كان قبلها واما تراخي الزمنة حصولها فيكون بين  
 كل حصولين زمان اطول ما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير  
 ان يجتمع الاجزاء التي يكون في هواء البعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا  
 لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من  
 حرق حجم كثير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لا نأزي حذو  
 الندي مرة بعد اخرى على وتيق واحدة بشرط ان تنفي من الاناء ما حدث عليه

ويكون الاناء على حالة من التبرع وانما الشيعة الى ذلك بقوله كلما لفظته  
 مد الى اى حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء تمتنعية لفساد الهواء  
 المحيط بالاناء فوجب ان يصيب كل ذلك الماء عاء ولا مجال لتسيل الماء  
 ويتصل به هواء اخر ويعيد ايضا ماء الى ان يحرق الماء جريانا صالحا واذ  
 ليس كذلك تعلم انه حدث من اجراء ماية قليلة المدد واجب عنه  
 بان جرم الاناء لصاحبه لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريرا وعند حركة  
 التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذ لمعنا عليه القوة المكيفة اشتدت تكيفها  
 فوق ما تشد مكيف غيره فذلك ربما يوجب جدلا واني الرصاصية المشتملة  
 على الماء العذب الحارة السخن من تلك الانفات والاناء المذكور شدة تبرده  
 تقتضى اجراء المطيف به واما سرية تكيفه بالكيفيات الغريبة فيجمله  
 الهواء المضيق بطاير عن برودته الشديدة سريرا فلا يفسد الهواء ما دام  
 على سطح الاناء اما اذا انتهى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فسادة والغاز  
 وهو ان يقال الندى يترشح في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان  
 الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجوه الجمد الذي  
 لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضى ان لا توجد الندى الا في موضع الرشيح  
 لكن ليس الحكم بان لا يوجد الا في موضع الرشيح مطابقا للوجوه فانه يوجد  
 فوق ذلك الموضع واشتراك الندى في هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع  
 الرشيح قدل قوله على انه لا يمنع وجوب الندى عن الرشيح بل منع اختصاصه  
 بكونه من الرشيح فان هذه الصيغة ينسب هذه الفائدة والثالث ان الماء  
 اذا كان حاراً وجب ان يوجد الرشيح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشيح اكثر  
 لان الحار الطيف واقل للرشيح لراحة قوامه وليس كذلك واشتار  
 ايضا الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطيف واقل للرشيح  
 ولما بطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحالة ماء والاستحالة  
 الثاني بالسحاب المتولد في قتل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق  
 السحاب المتولد في قتل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب

الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم  
 تنزل ذلك السحاب ثلجاً بحيث يعوق الصبح شريعاً لده مرة اخرى وهو المراد  
 بقوله وكذلك قد يكون صبحي في قتل الجبال فيضرب الصبح هو اها الى فتواله  
 ثم يعوق يريد بالصرا لبرد الشديده وهو في النعة على ما قال صاحب الصبح  
 بـه يضره البنات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان طوس  
 وغيرهما وقد يشاهد اهل المسكن الحبيبية مثال ذلك كثيراً فهذا  
 بيان الانزواج الاول واعتراض الفاضل انشأه على ذلك بان تبريد الاناء  
 للهواء ليس باعظم من تبريد الارض ليجري اياه في صميم الشتاء بل في الموضع  
 التي نجفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء  
 ماء وايضاً لو كان انقلاب الهواء ماء البرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء  
 ابرد مما كان قبله ويوم الصبح ابرد من يوم المطر فان يلزم ان يستمر الثلج  
 والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والحب ان هذا الاعتراض ليس بقادر في  
 غرضنا وذلك لاننا نردع ان السبب في ذلك اى برودة هو ولا انها على اى شرط  
 ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب  
 للوجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقص بعدم الكون والفساد عند حصول  
 برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله  
 فمما ثبت ذلك لمن شاهده واعتبره علمه بالجملة ان للكون والفساد  
 سبباً موجباً هو البرودة مثلاً بحال ما فان حصلت البرودة ولم يحصل  
 الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم  
 نعرفهما بالتفصيل فان الجهل لتفصيل ذلك لا يقدر في علمه بامكان  
 وجودهما **فتواله** وقد يخفق النار بالنفخات من غير ان اقول  
 لما فرغ الشيخ من الانزواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار  
 اما صيرورة هواء فهو ظاهر لان الشغل المرتفعة تضحل في الهواء على  
 ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكذلك لم يذكرها الشيخ  
 واما عكسه هو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفخات من غير نار ويكون

ذلك بالحجر النقر على الكبر وسد الطرق التي يدخل منها الهواء المحبب كما  
يشاهد من نزول ذلك **قوله** وقد يحل الاحساد الصلبة الحجرية مياها سيالة  
يعرفت ذلك اصحاب الحيل كما قد يحجر مياها جارية يشرب حجارة صلبة  
فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة  
**اقول** وهذا هو الاندراج الثالث وهو بين الماء والارض وبدل ابصيرة  
الارض ماء فقال وقد يحل الاحساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك  
اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسيرة ويكون ذلك بتصيرها املاحا اما بالاحراف  
او بالسحق مع ما يحجر بحري الاملاح كالنوشادر ثم اذا ابتها بالماء كما يشاهد  
في الاجزاء الارضية الندية المحرقة كيف يصير مطا ويذوب بالماء والاحساد هي الاجسام  
الناتبة بحسب مصطلح اتم وكما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله  
كما قد يحجر مياها جارية يشرب حجارة صلبة وذلك مشاهد في  
بعض المياها التي ينعد حجر بعد خر وجها من منابها وانما ذكر هذا  
العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستأنف  
له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من اندراج واحد ثم انما المطلوب  
من الجميع وهو كون العناصر قابلة للاستحالة بعضها الى بعض والمراد  
بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة الكيفية والسؤال  
الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه  
ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف متلا الهواء  
الذي صار ماء استحالة في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه  
متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس  
بشيء لانه يقتضى الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون  
العناصر جميعها حتما واحدا متكيفاً بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء  
الكيفية التي استحالة اليها العناصر مع نزول السبب المقتضى اياها دل على  
حدوث صورته تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول الكون  
والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحرى ان يتم بها عدة

ذوات الحركة المستقيمة حين يوجب خفيف مطلق ينحى نفس جهة فون كالذات ثقيل  
مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء  
**اقول** قد مر ان هذه الاجسام اعتبارات متشابهة اصول الكون والفساد ومنها  
انها ان كان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر  
يحل التركيبات اليها وقد كان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب  
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والافعال وان الاستدلال عليها  
من حيث انها مركبات ينبغي ان يكون باعتبار ما كانتها فلما ذكر من الصنف الاول  
طوبى اصحاب السراوان يذكر الصنف الثانى فبين في هذا الصنف اجزاء كانتها  
في النضد والترتيب وبين بذات انما هو محصور في اربعة ذوات العالم  
بهذا الاربعة فقول له هذه هي اصول الكون والفساد انتشارها اياها باعتبارها  
وقتي انما هي على اربعة اشكال الى عالم الاجسام العنصرية وتقول له هي اربعة اول  
الاشكال اربعة اعتبار كونها اجزاء دائرية لئلا يكون بالاول لان بعض  
المركبات ايضا ان كان للبعض كالأعضاء الحيوان لكنها لا يكون اول فالاول للحيوة  
مما ذكره فقول له يحكى ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة انتشارها الى  
الصنف الاول ان في هذه الاربعة وقول حين يوجب خفيف مطلق ينحى  
نفس جهة النوع ولما اشارنا الى المحصر ان ذوات الحركة المستقيمة  
اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وتلك واحد منها اما مطاوعة او ايبس  
فان التبريد والحب واما الفرق بين المطلق والذى لا يلبس به فاذ كان  
الشئ في الشئ وهو الخفيف المطلق هو الذى في طباعه ان يتحرك الى  
البعد من المراكز ويقتضى طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجسام  
والثقل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية  
البعد الذى يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة المحركة وكذلك فسر بالاطرف  
فوق الاجرام كلها اى الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معينان  
احدهما الذى في طباعه ان يتحرك في كثر المسافة الممتدة بين المراكز  
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون تأنيك الحركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانهما انتهيان الى نهاية واحدة  
وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس بالنار  
نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقیل وخفيف بالاضافة  
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به في هذا الاعتبار يشار اليه الباهر لكن لا  
يستخلف عنه وبالا اعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريد النار قال الفاضل  
الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق وليرقى خفيف مضاد ليكون  
القسمه خاصه وليكون متناكلاً للمصنعين المذكورين فان الخفيف  
المضاد لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير وانما قال خفيف مطلق  
كما ذكره وتبريقه فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كان  
على ما صرحوا ولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملاً ان يكون مع النار شيء  
استمر ومنها ايضا خفيف مطلق واحتاج ح الى بيان مساواتهما بمثل ذلك  
الارض على الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحق جسمان بسيطان  
**فصل** وانما اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا ووجدتها متشبهه  
بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التي يدخل  
الذرات اليها ويتركب منها واشتر فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب  
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء  
الذرية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة  
والتشبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتشبيه هو بيان  
انها استلقت لتركيبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في  
ميل الهواء لسهو الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسنا بنقله  
ليس بقوى لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فاميل فيه موجود بالفعل  
والهواء متصل بكله فاميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون  
في الزرق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاد ايضا لبقاء  
الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها معمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى  
لانها بالنظر الى ما يحفظ ليس بعيد على ما سياتي والكل في وجود النار في المركبات بانها

لا يتل عن الاثير الا بانقاسه ولا قاسه هناك ولا يتكون عن غير هالان استعداد  
 الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداد له لقبول غير ما  
 ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاشحان الشمس وغيرها اذا صار غائبا على  
 سائر الاجزاء صدى الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله** تنبيه هذا بخلاف  
 منها ما يخلق بالمرحمة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلف  
 بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان بلجاسها وانواعها **اقول** يريد بيان  
 كيفية تقاد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلاثة ذوات صورة  
 لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية وموادة للمثل  
 لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية و  
 موادة للمثل وحساسة وتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصنوف  
 كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى صنف هو صورته كالانسانية وهو اول شئ  
 ينجلي في المادة والى غير صنف هو عرض كالاشجاء وكمالات ثان يعرض للنوع  
 بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيوان ما يصدر  
 من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد  
 من هذه الثلاثة جنس لا نفع لا يخصص بعضها فوق بعض وكذلك  
 يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث  
 لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا  
 الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان  
 ولا بسبب المبدء المفارقة فانه كما أسندين موجود احدي الذات متساوي  
 النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة  
 في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربعة النوعية التي اجسامها  
 مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها  
 لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب  
 احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف  
 باختلاف مقادير الاستقصاء في القدرة والكثرة بقياس بعضها الى بعض





منها تدبعت كفيئاته المحسوسة واستدل على مبادئتها بثلث حجج اثبتان ولامية  
 الحجّة الاولى قوله ولما تبدلت الكيفية وانحفظت الصور مثل ما تعرض للآراء  
 ان ينسخ وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الجسم مواد  
 والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وما يئته محفوفة وهي صورة التو  
 فاذن المتبدلة غير المحفوفة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النادرة تبقى  
 نائراً بعيداً والحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد نزول الجسم والميعان  
 غيرها ان حكم بذلك مطلقاً فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بسا طتها فسلم  
 وهو لا يقدر فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال السبا طتها  
 لا يدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيخ وبما تبدلت الكيفية  
 تدل على انه لم يمسس بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع في جميع  
 الاحوال الحجّة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة لا معانها  
 محفوفة فانها ثابتة لا يستدل ولا يضعف والى كفيئات المنبثقة عنها  
 بالتحذف وذلك لان انساناً لا يكون اشداً انسانية من احر  
 وجاز ان يكون اشداً حراراً من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور  
 لا يستدل ولا يضعف ان القدر والمعتبر في المقوم ان نزلت فقد بطل  
 المقوم ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة بل بطلانها وان لم ينزل  
 بل نزل ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاتها بل في عوارضه  
 فخر قال وهذا الدليل بعينه قاسم في الكيفيات لان القدر والمعتبر  
 في نوعية الكيفية ان نزل فقد بطلت الكيفية وان لم ينزل  
 فلم يكن الزائل معتبراً فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدي المقدمتين  
 وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد  
 الثابت الى حال فيه غير قادر بتبدل نوعيته انا قيس ما يوجد فيها في آن  
 ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد  
 في آئين محيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها  
 من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعفاء هو ذلك

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فلا خذ في الشدة  
والضعف هو المحل لا الحال المتجدد متصرف ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضاً  
لنقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الطويات واما الانى فتبدل مع كل  
المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لا امتناع تبدله  
على شئ واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولا امتناع وجوه حالة متوسطة  
بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو كالحجة الثالثة وهي اعم من الاولى  
لشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب المهيئات وهي قوله وتلك الصورة  
مقومات للهوى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانه ما كان  
لواحق فلذلك لا تعدد الصور من الاعراض **قوله** وايضاً فاجزأها بالطبع وسكنها  
بالطبع منبثقة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر  
ان الطبيعة هي مبدأ أول الحركات والسكنوات التي يكون بالطبع ود كرمي هذا النوع  
ان الكيفيات المشتددة والضعيفة التي يكون الاستداد ونضعف فيها احوال الحركات  
منبثقة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبائع بعينها بالذات  
فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكنوات طبائع وباعتبار كونها  
مقومات للهوى في صور وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غير هاتين  
**قوله** واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج **اقول** قال الشيخ  
في الشفاء لكن قوماً قد اخترعوا في قرب من مائتا مذهباً قالوا ان البسائط  
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تآدى ذلك بها الى ان تتولد صفة واحدة  
لواحد منها صورته الخاصة وبسيطة صورته واحدة فيصير لها صفة الى واحدة وصورة  
واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امر متوسط بين صورتها ومن جعلها صورة  
اخرى من النوعيات فقولنا ههنا لم يفسد قواها اشارت الى ابطال ذلك المذهب  
والجبهة عليه بانه لا مزاج تـ بل هي ناسد ما وكون لان المزاج انما يكون عند  
بقاء المتزجات باعيانها **قوله** بل استحال في كيفياتها المتضادة لانه من غير  
متقابلة فيها حتى يكسب كيفية متوسطة توسطاً ما في حد ما مستجاب  
في اجزائها وهي المزاج **اقول** يريد تحقيق مهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت

وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث يفعل عن  
 الآخر لان الفعل ان كان متقدماً على الانفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه وان كان  
 متأخراً اجته صائر المغلوب غالباً على غالبه وان حصلامعاً كان الشيء الواحد غالباً  
 ومغلوباً عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصوره وينفعل  
 بكيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصوره يقتضي الانفعال والكيفية  
 الصادرة عنها اذ المعنويات تابعة لعنانيها ولا يعكس بل انما تكسر الصوره  
 وتكسر الكيفيات وهو هناك يستحيل التناظر في الكيفيات المتضادة المنبعثة  
 عن تلك الصور حتى يحصل بينها كيفية متوسطة يستبدد بالقياس الى حارها  
 وبسنتنح بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع  
 في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وقوله بل استحالت في كيفياتها  
 اشارة الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك  
 فلا يستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفات  
 قال الفاضل الشارح لو حصل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين  
 في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متبذلاً للمزاج الثاني الواقع بين استقصات  
 ممزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحصل على التخال  
 فقط حتى يتناوها معاً وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة يكون في حال تفاعل الصور  
 في الكيفيات وقوله حتى يكون كيفية متوسطة توسط ماى اذا كان الحد  
 مثلاً عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحارة  
 منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق  
 دائماً بل توسطاً وقوله حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة  
 في اجزائها اي في حد من الحد والتي لا يتناهي بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابهاً  
 في اجزائه الاستقصات والكيفية التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون  
 حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح  
 امر المزاج مبني على الاستحالة والشيء لم يثبتها الا في الحار والبارد اقستول  
 وجوه المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في بيان الهواء وجمود الارض

دليل على وجوب الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة بينهما  
وهنا بحث وهو ان يقال انكم حكمت في امر ان الصور انما يفعل  
في سائر المواد بالصفات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات  
منفعة فقد انقضت كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا  
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية  
منفعة والجواب انكم جعلتم الكيفيات انفسها منفعة بل المنفعة هي المادة  
لكن انفعالها هي استيفائها في ذات الكيفيات وبيان ذلك ان الصور لا تاتى  
مثلا هي المبدأ المحصول الحرارة في مادتها فان انقضت فعلتها فذلك بذاتها  
وانفعلت المادة عنها فخصيات الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها  
اثرته هي ايضا ببق سط حرارتها تلك في مادة بالماء البارد بسبب الصورة المائية  
فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت  
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء  
في مادة النار مثل ذلك حتى احقرت الكيفية المتوسطة في المادتين  
مستتبعة بالدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية  
ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفس  
مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة منسجمة فاذن ظهر  
ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعله هي المادة المستحالة  
في الكيفية وهو تنبيه ولعلك تقول لا استحالة الكيفيات  
وفي الصورة ايضا ولحينئذ الماء في جوهرة بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته  
ولا ما يظن انه برود بل فشت في اجزاء جمدية مثلا **قول** فقد نسين  
مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية مسماة  
بالمزاج انما يتحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون والفساد  
فان الاجزاء النارية الخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثر كما بل يتكون هناك وكان المتكلمين  
من يكتسبها كالفلسا وغيرهم واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا يكترون التغير  
في الكيفية وفي الصورة وينعمون ان الاسرار كان الاربعة لا يوجد شيء منها

صرا قبل هي مختلفة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى  
 بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغيران يبرز منها ما كان كامناً فيها  
 ويغلب فيظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه لا على انه حدث بل على انه بزر  
 ويكن فيها ما كان بائراً فيصير مغلوباً غائباً بعد ما كان غالباً وظاهراً بائراً ثم  
 قوم من عموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز وكون بل على سبيل نفوذ من غير  
 فيه كالماء مثلاً فانه انما تسخن بنفوذ اسراء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهب  
 متقاربان فانها يشتركان في ان الماء مثلاً لم يستحل حاراً الا حين ان  
 ينخالطه ويفرقان بان احدهما يري ان النار برزت من داخل النار والثاني  
 يري انها ومرت عليه من خارجة وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شئ  
 لا عن شئ وامتناع صيرورة شئ شيئاً اخر فالشيء ما فرغ من تفكير المذاهب  
 اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول  
 بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرباً ولا مذهبهم وهو ظاهر  
 ثم اشتغل بالتنبيه على فساد واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

**قوله** فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلول والمختصص حين يحس

من غير وصول نارية غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلاله هو الاستدلال  
 بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة  
 من غير وصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشئ الذي  
 الصديق الذي يماسه مثله ماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك  
 منه لا يحس بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلول هو الذي  
 يجعل قوامه بالقسر قيقاً مختللاً كهواء الكبريت الحار النقي عليه ومنع الهواء  
 الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلل  
 والحركة الشديدة المتقضية لركة القوام يقضي السخونة ايضاً  
 والمختصص هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكاً شديداً  
 فانه يتسخن ايضاً **قال** واعتبر حال المتسخن في مختصص وفي مختلل

يمنع الاستقصاء نفوذ ما يتسخن بالفتوائية على نسبة قوامه **اقول** هذا استدلال

ثان وهو ان الماء يعين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستخفاف  
 او مستحق كالجسم كالخاس مثلاً والثاني متخجل اي متخجل في الوضع بمعنى الاشتغال  
 على الفرج والمسامات الصغيرة كالخرف ولو كان التسخين بنفخ النار وفتوها فلما تم  
 لوجب ان يتسخن الذي في المتخجل قبل الآخر على نسبة القوامين بسهولة النفخ  
 فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصدر م مفرد  
 يصنع البلاغ في التسخين بمنع العشوف في بعض النسخ ممتنع الفتوا اذا كان لا يخرج منه  
 شيء يعتد به حتى يخلت مكانه فاش يعتد به **اقول** صمام القارس ورة شراذها  
 وقد اتمها ما بنى ضمر في فتحها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصنوع  
 يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخناً بالغالاً امتناع  
 ان يحول شيء يعتد به فيه الا بغيره من شيء منه اذا التداخل حال وليس كذلك  
**قوله** واعتبر حال القوام الصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو  
 ان الحقيقة اذا صارت ماءً وشذراً ما شذراً محكماً او وضعت على نار تفتق وانها  
 تنشق بعد صيرورة احكاماً ثم ما انما نارا او يصير صيحة عظيمة هائله يتفرع عنها  
 الدواب وهي من حيل المتجار بين فحروث السخونة والنار داخلها مع امتناع  
 دخول النار فيها وخبر وجه الماء منها يدل على الاستحالة والكون معاً **قوله**  
 وانظر ما بال الجحيم يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد الثقيل **اقول** وهذا استدلال  
 خامس وهو ان الجحيم يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء الباردة لا يصعد بالطبع  
 ولا قاس هناك فاذا هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد  
 بالطبع اذا وضع فوق الجحيم فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان تبرده مثله  
 من غير وضع على الجحيم مثل تبرده **وهو وتنبية** ولعلك فتقول  
 ان النارية كاصته يبرد ما الحاك والخضضة من غير نقول لسخونة ولا نارية  
**اقول** هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالقول بالكون والدور وما اقتض  
 على الحاك والخضضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد وان بالطبع اقرب  
 قال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا لهواء حار بالطبع وتأثير الخلة  
 فيه تصفيه عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفة ولا يلزم على ذلك

استحالة قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن  
القضاء فيها مخلفة ببقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وحس فاشية  
في جميع جرم الزجاجة الذائب عند استشفاف البصر فالو لم يكن في الخشب من النار  
الا الباقي فيه عند الجمر لكان لا يسعك ان تصدق به كموثنا  
لا يبرز مرض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون  
وبروز لكان اكثر الكامن مبذرا وفارق لثقل الكلام بعد هذا طويل **اقول**  
نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة القضاء  
منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون  
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير مرقنة يابا، وكذلك النارية  
الغاشية في الزجاجة الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاجة موحية لكان مبعث  
كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه  
والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في القضاء، الا النارية انبائية  
بعد التحمل امتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوه اوله ببرز المرض  
والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النار  
التي انفصلت عنها حالة الاشتغال فيها مع هذه الباقية والامام مرسل قوله  
ثقل الكلام بعد هذا طويل ان لا بطلان لاحتياجات اصحاب هذا المذهب وذكر  
ما يرد عليهم من سائر الوجود بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كانت  
فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي توضيلا وعرض النقص  
بان حرارة الادوية الحارة كالزرقين، انما يكون كثر اجزاء النارية التي  
فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند سحق المرض ولما لا يجوز ان يكون ههنا  
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها يسخن بدن الحى عند انفعالها عنه  
بلخاصية كان قولها بالنار يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاصحاب  
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الزرقين انما لا يظهر للحس لكونها  
متكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثلنا قطعوا مذهبهم والا لزمهم ما مر  
**نكتة** اعلر ان استضاءة النار السارة لما وراها انما تكون لها اذا عقلت

شيئاً أرضياً يفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعلة وحيث النار قوية هي  
 شفاقة لا يتبعها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر اقول يريد بيان  
 ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفاقة لالون لها فالمرئية شفاقة  
 النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراها ليستدل بذلك على كونها  
 مشتتة على اجزاء ارضية تختلج كعلة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء  
 الارضية عنها بالضوء فثبت بذلك على ان النار الصرفة شفاقة العدم ما قبل الضوء  
 عنها فتستدل على ذلك ايضاً بان النار انقوية المتحركة من الاحالة  
 التامة الاجزاء الارضية كما في اصول الشعلة ويستدل بان النار قوية  
 من سائر اجزائه انما يكون شفاقة ينقذ البصر فيها عديم الظل غير  
 ساطعة لمراها فتقول ويقع لما فوقها ظل اي لرأس الشعلة قال ورسماً  
 كان انفراده ووجهه ونشأته اكثر من تجدد الشفاقة لا يكون لقاثل ان يقول  
 ان الشفاقة لا تنتشر وخلالة لا تتجوز اذ الصنوبرية مستقيمة النار اقول  
 هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال ليس الشفيف وعدم الظل  
 في اصل الشعلة كما لا ينتشر اجزاء النارية ففرقها ههنا وعديم الشغيل  
 والظل منجماً فيه لا كسائر اجزائها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة  
 يكون في الاكثر مخروطاً صنف برياً فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجب  
 في رأسه واجاب عنه بأنه رسماً لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس  
 فكان انفراده رأس الشعلة وتجمعه اى عظمه وانتشاره اى كبره من شفاقة  
 الذى هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل  
 دون الرأس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفاقة كالماء  
 فهذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها  
 الشهاب استحال تامة شفت فظن انها طفئت اقول التحلل اليابس المتصاعد  
 لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعالج النار لان اليأس كثر  
 حفظاً للكيفية الفعلية واشداً فراطيمها لذلك فاذا بلغ الجوى الاقصى  
 الحار بالفعل لجده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة اجزائهما



وقربه من الاثير اشتغل طرفه العالى او لا ثم ذهب الاشتغال فيه الى اخره  
فراى الاشتغال مستمداً على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى  
بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية نائراً صرفة صارت غير متبقية **الاشتغال**  
فقط انها طفئت وليس ذلك يطفو ويحل ذلك من اسباب فطفوها  
احياناً عندنا وهو كما اذا التقينا شجرة مثلاً في تنول مسعر صارت النار  
فيه شفاة لقوتها فان الشجرة يشتعل شحني طفئ **قوله** والاشبه ان اكثر  
السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية

دخان الذي كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون اقدر على  
حالة الارضية بالتمام ناراً حريق ما يكون دخاناً نقياً في النار الضعيفة  
**اقول** وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثرت ضعيفة لا حاطة

اضدادها بها فيستحيل هوائه وينفصل الارضية عنها دخاناً شريين حال احاطتها  
الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع

للغرض ومناسبة بحسب الجنس **اقول** الكلام كان في المراتب وبسببها في المزاج  
والجزء الى ابطال المذهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه

بالمزاج والتركيب يناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب  
والمزاج فكان مناسبة بحسب الجنس دون النوع وكان الاصول ان يقتول

وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصودرة ومناسبة بحسب المادة والغرض  
من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيط لسائر العناصر

غير مرئية وهو ليساً طتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق  
اصولاً ثم خلق منها افرجة شئاً واعداً كل مزاج النوع وجعل افرجة الامزجة

عن الاعتدال لا افرجة الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال  
الممكن من افرجة الانسان لتستوكره نفسه الناطقة **اقول** الشيخ

قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال  
في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارئ تعالى في الخلق

لانه خلق الاصول وظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بسنوع

هو انواع وجعل كل مزاج كان اعداد من الاعتدال سبب كل نوع كان بعد  
 ان الكواكب وسبل النوع لا قرب من الاعتدال من مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس  
 الناطقة فلا صول هي الاسطوانات الا ان مزاج الامزجة عن الاعتدال  
 هو مزاج اقرب المدة الى العاصرة وانما تارة في مزاج الاعتدال المستحسن  
 لان الاعتدال المحقق عنده ليس بموجود في قول له لتستوي في سائر فصول الناطقة  
 استخارة لطيفة مبنية على تجريد النفس ان جعل له منها الى مزاج نسبة الطائر  
 الى الكوكب وانما ان انكسار تضاد الكيفيات واستقراره على كيفية  
 متوسطة وحيدة نسبة ماله في مبدأها الواحد وبسببها يستحق ان يفيض  
 عليها صورته وانفسا يحفظها وكل ما كان لا انكسار تحركات النسبة  
 اكمل والنفس الفاضلة مبدأها شبهة وتنفذ عن الفاضل الشارح على قول الشيخ  
 واعد كل مزاج نوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورته لذاته لا يجعل  
 غيره واستشهد بقوله في النظم الحامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا  
 بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية  
 فان فاعل الاسود الذي فعله لونا واما قاطع تلك الصفات له لذاته لا يفعل  
 فاعل فاعل ليس معناه انها ليست بفعل فاعل اشئ بسبل انما صدرت عن فاعل  
 الشئ بقى صفات الشئ وليست بفعل فاعل مبدأين لهما فان بعض الصفات  
 محتاجة معهما الى غيرهما واعتراض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن  
 مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابه والآخر  
 من الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلد لا القلب قول كون  
 جلد الاصابه اعدل الاعضاء لا يقتضيه كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق  
 فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لعلية الجزئين  
 الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولاً وامزاج المستعد  
 لقبول الصور الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح  
 التي يقرب الاجزاء الثقيلة والرخيصة فيهما من النفس اولى فاعل اشئ يتعلق النفس بتلك  
 النفوس ليحتاج بسببها فظة تلك الارواح ويكملها الشئ في النوعي اولاً الى عضوا

تخصر تلك الامور واحر ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذي بها هو الكبد  
والى عضو يعدها لان يصيد مبدء الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء  
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الامثلة  
وغيرة فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب طب هذا وامثاله  
ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فهماله من نور

### النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد  
بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اقبل لجسم طبيعي اما الكمال الاول  
فقد مر بيانه واما الجسم ههنا في معنى الجحش لا التامة واما الطبيعي فما يقابل  
الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية مستتادة للنفس  
النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذي حياة  
بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير  
توسطها ما يصدر عن افعال الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك  
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية  
هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كلياً  
حاصلاً بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسي وتأمل هل اذا كنت صحيحاً

بل وعلى بعض احوالي كالسكر والنوم وغير هاجيت تقطن للشيء فطنة صحيحة  
هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون  
للمستبصر حتى ان التأثر في نومه او السكران في سكرة لا يغرب ذاته عن ذاتها  
وان لم تثبت بمثله لذاته في ذكره ولم توهت ان ذاتك قد خلقت  
او خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر

اجزائها ولا يتلاصق اعضاءها بل هي منفردة ومعلقة لخطه ما في هواء طلق  
وحدها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت آتيتها **اقول** يريد ان ينبس  
على وجوه النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامل  
الادراك الذي يختلف ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالناظر والحاس الباطنة

ع  
في الشبهةع  
في الشبهة

والظاهرة جميعاً كالسكران بشرط ان يكون له في ذلك فطنة صحيحة لا يغفل  
عن وجود ذاته تحزناً اذ ايضاً بفرض حالة الانسان لا يدرك فيها شيئاً عزيزاً  
وهو ان يتقنهم انه خالق اول خلقه حتى لا يكون له تدبر اصلاً واشترط  
كأنه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لتلايؤد به مرض فتدرك  
حالاته غيرة ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزائه لتلا يدرك جملة فيحكم بان  
هي لا يتلا مس اعضائه لتلا يحس بأعضائه بل منفردة ومعلقة في هواء طلق  
بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حرا وبرح  
يقال يوم طلق وليلة طلقة اذ لم يكن فيه حر ولا برح ولا شئ يزيدى وإنما اشتغل  
كون الهواء طلقاً لتلا يحس بشئ خارج عن جسده ايضاً فان الانسان في مثل  
الحالة المذكورة يغفل عن كل شئ كأعضائه الظاهرة والباطنة  
وكونه جسمًا ذا ابعاد وكوأسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه  
جميعاً الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها  
هو ادراك الانسان نفسه فظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب  
جد وراسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين  
ان هذه القضية اولية او برهانية فخر حكمه عليها بادها برهانية فخر حمله في اقامة  
البرهان عليها فخر تزييفه لبراهينه خطب كلها لا فائدة في الاشتغال بها  
**تنبيه** بماذا تدركه وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك ان ترى  
المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك  
وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك  
ام بغير وسط ما اظنك تفكر في ذلك الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك  
ذاتك من غير فتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك  
بلا وسط **فانظر** **اقول** يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه  
لا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك  
عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك  
فبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل

وغيره وتسم الباطنة الى ما يدرك بواسطه وبغير وسط والى ما يدرك بنفسه وببقوة  
 شئ آخر غيره وبغيره ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوّة اخرى ولا بتوسط  
 شئ اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يقع من بقى ان يكون  
 ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة والباطنة بلا وسط وحمل وجه لا يتصور  
 مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **فنبه** التحصيل في المدرك

منك اهو يدركه بصرك من اهابك لافانك ان انسحبت عنه وتبدل عليك  
 كنت انت انت اهو تدركه بلمسك ايضاً وليس ايضاً اكم من طواهر  
 اعضائك لان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوسيه الاول من الفرض  
 انحفنا الى اس عن افعالها مبين به انه ليس مدركك ان تحضوا من اعضائك  
 كقاب اودماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودها الا بالتشريح ولا مدركك  
 جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحونه من نفسك وما تدبوت  
 عليه فمدركك شئ اخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك  
 لذاتك والتي لا تجد لها ضرورية في ان يكون انت انت فمدركك

ليس من عدد ما تدركه حساً بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس  
 مما سندر **قوله** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليس بشئ  
 فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوساً او غير محسوس وان كان  
 محسوساً فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءاً فهو ما شئ مرضي  
 اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام شرابطل ان يكون المدرك  
 شيئاً من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو نسل عن خواهر بدنه  
 لكان هو هو ولا كان مدركاً لذاته والثاني ظواهر البدن لا يدرك الا بالحس  
 وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن الحواس وعمّا يدركه الحواس مع انه يدرك  
 لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئاً من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح  
 وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن التشريح وعمّا يوجب التشريح وابطل  
 ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركاً  
 لذاته وغافلاً من تفصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك

اعضائه التي يكتسبها كل واحد منها غير المركب كان الانسان في الفرض  
المذكور غافلا عما تغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء لبدن جملة وفرد  
وغير التي يمكن ان يفعل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ظرفية  
الادراك في كونه مدركا لذاته وتظهر من ذلك ان المدرك ليس محسوس  
ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني الخيل والموهوم وهمي وتنبه  
ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط فعلي من فعلي فيجب اذن ان يكون لك  
فعل تثبته في الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما لجعل الامر  
الا هم فان فعلك ان اثبتته فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به فاعلا مطلقا  
لا خاصا هو ذاتك بعينها فان اثبتته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك  
جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل  
من ان يكون معه لا به ذاتك مشبته لانه **اقول** اثبات الاشياء  
التي يخفى وجودها قد يكون بعقلها كما في برهان لحد وقد يكون بمعلوماتها  
كما في الدليل وهو الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعقله فان وجوبه  
له اظهر من وجود علته فان ذهب فعساه ان يذهب الى اثباته وبمعقلاته  
التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوي يثبت بافعالها وآثارها والشيء  
البطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض  
المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل  
ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعل فهو لا يدل  
الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على  
فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين  
ليكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك  
عليه وباجته الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يادي الى معرفة  
ذات الفاعل ما هو فاذا ثبت ان الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل  
نسب كلام الشين في هذا الفصل الى التطويل ورام اختصاره بحجة على  
ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بنبوته وان كان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فذاته مغائرة لأعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بجينه تحرار هذه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطئ بباله تصوّر النفس التي يقولون بها فكل ما يجاوز به عذرا من ذلك فهو عذر عن هذا الكلام أقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغائرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يحل امثال هذا لكنه يتجأ هل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال اشراك هو ذا يتحرك الانسان بشئ غير جسمية التي لاخيرة وبغير

مزاج جسمه الذي يبالغه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته أقول يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الا فاعيل المنسوبة اليها من فاخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور مركبات نفوس مدركة وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول سرعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوائم وطبائع فمن الافعال الصادقة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقات المتضادة بكيفية المتدنية ان الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة الصور التي يقصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جملة اجزاء آخر من الاسطقات واضافتها الى موادها وصورها في وجود التغذية والانماء والتوليد والصور التي يصدر عنها هذه الانواع مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي حواس وحركة والصور التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية والنفس الانسانية هي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذا الافعال على وجوه النفس الانسانية من حيث هي نفس وصورها ما لا من حيث ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وتبدأ باظهار الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل

بالحركات الارادية المختلفة ولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها  
 جسمية الانسان لانها موصوفة بغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز  
 ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه  
 غالب اجزائه اما مطلقا وبحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوه  
 فيه على ما تقر به الجملة لا يقتضى حركات مختلفة في جهات مختلفة  
 لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان  
 كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل  
 فانه يريد الفوق ومزاجه بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفلة بل في نفس  
 حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه  
 عليها ثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله بما نفع كثيرا  
 حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطء فقال وذلك في وقت  
 الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع  
 قدميه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك  
 الحركة سريعة اقول والاظهر انه بين يد مجال الحركة وقت الممانعة الواقعة  
 بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون  
 الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة  
 قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منها فتطول  
 الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة في جهة تريد  
 النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة  
 النفس فانه اذا حدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع  
 ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في البحر الهابط اذا وقع على جسم صلب  
 فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل  
 لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس  
 الحركة يكون اما بان يريد ها النفس ولا يقصد ها المزاج كما في حال  
 الحركة عن المكان الطبيعي او يقصد ها المزاج ولا يريد ها النفس كما في حال



الظاهر قولهم وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير من اج جسمية الذي يبع  
 عن ادراك الشئيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به أقول وهذا  
 استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه  
 الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية مالا تتأثر عما يوافقها في النوع  
 فيمتنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على  
 ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجوده فكيف يلبس المدرك  
 بها وهي غير موجوده قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة  
 الى الانفكاك انما يجريها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف  
 لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجا مع والحافظ وهن  
 او عدم يتداعى الى الانفكاك أقول هذا استدلال لوجود المزاج نفسه  
 وبقاؤه على وجود النفس وهوان المزاج كما امرنا يحدث بين اسطقسات  
 متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكانها فمحتاج اولاً الى  
 يجمعها بقس حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفقا على فيحدث  
 بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاسطقسات بالقصر مجتمعة ليلقى  
 المزاج موجوداً والافترقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج  
 المستمر الوحد محتاج الى جا مع وحافظ واحد هما سبب  
 وجوده والثاني سبب بقاءه وهما متقدمان على الالتيام  
 المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله فكيف  
 لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه  
 يكونان قبل الالتيام المستمر الوحد فكيف لا يكونان  
 قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى  
 الى الانفكاك عند لحوق الجا مع والحافظ وهن بالامراض المنهمكة مثلاً  
 او عدم بالموت لارتفاع العلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد  
 للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجا مع والحافظ للمزاج  
 وهو الشئ الذى صار المركب به انساناً قوله فاصل القوى المدركة

والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسمية النفس وهذا هو الجواهر الذي يتغير  
 في اجزاء بدنك شرفي بدنك **اقول** هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته  
 بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبداء هذه الافعال هو النفس لما تبين  
 كونه صورة وكان كل صورة جواهر صرح بانه جواهر فقال  
 وهذا هو الجواهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك شرفي بدنك وانما كان  
 تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه  
 بالروح شربا لاعضاء التي هي اوعية شربا لاعضاء الرئيسة التي هي  
 مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية شربا لاعضاء الرأس الباقية وعند  
 ذلك يصيب متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشئ من الافعال المنسوبة  
 الى النفس للاستدلال المذكور بالحركة والادراك ليعرض تذكرة في الفصل  
 الثاني لهذا الفصل ولحميد كذا النطق لان ماهيته غير بيينة الى ان  
 وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر  
 ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج  
 نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال  
 مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها  
 من مبداءها بحسب اضرحتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على  
 تلك الصور والآن يقو لون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لا سطقت  
 والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض  
 واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامعة لا اجزاء المتطفة نفس المولدين  
 شرا انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول  
 نفس شراها يصير بعد حد وثما حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق  
 ايراد القضاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي  
 واعلم ان لتلك العناصر غير الحافظة لذلك الاجتماع ولما كتب  
 به مني الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامعة للعناصر في بدن الانسان  
 هو الحافظة فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامعة مع الاجزاء

بدن الجنين هو نفس الوالدين والحقا فظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة  
 لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست فتوة واحدة  
 باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة  
 لمادة الجنين وبالحجة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل  
 تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل  
 فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس  
 في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقات بدنه وموتها  
 ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظم  
 الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل  
 الشارح ههنا وانقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان ككاست نفس الهم مدبرة  
 للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد صدة الى النفس الناطقة وانما يجري  
 امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يعلان بارادات مستجدة وان كان  
 القوة المصورة مدبرة ومنصورة من القوى الخادمة للنفس التي يكون  
 بمنزلة الآلات لها تكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخزومتها  
 وكيف فعلت بذاتها فان الآلة تفت عن شأنها ان يفعل من غير مستعمل  
 اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس  
 الانبياء يجمع بالقوة الخادبة اجزاء غذائية تخرج جميعا اخلاطا وتقرز منها  
 بالقوة المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها ان تلد  
 لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة مينا وتلك القوة يكون صوته حافظة  
 لمزاج المنى كالصور المعدنية ثوران المنى تتراد ككالا في الرحم بحسب  
 استعدادات يستبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس  
 اكمل يصدر عنها حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء و  
 يضيفها الى تلك المادة فتصير وتتكاثر المادة بتربيتها اياها فتصير  
 تلك الصورة مصدرا معاكرا يصدر عنها جميع ما تقدم الافعال الحيوانية  
 ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكاثر الى ان تصير مستعدة

لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم انطق ويبقى مدبرة في البدن  
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء حد وثباتها في اشتغالها  
نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوزت شرشتها فان الفحم  
بتلك الحرارة سينعد لا يتحجر ولا يتجمد لا ينبت لان يشتعل نار شديدة  
بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كذا في الصخرة  
الحافضة واشتدادها كمداد الافعال النباتية وتحجرها كمسار الانواع  
الحوانية واشتغالها نارا كالناطقة وظاهرات ككل ما يتأخر بصدور عنه  
مثل ما صدر عن المتقدم من زيادة جميع هذه القوى كشيء واحد متوجه  
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على  
الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن النفس لوجود وتبين من ذلك  
ان الجأ مع الاجزاء الغذائية الواقعة في الجبين وهو نفس الانسيب وهو غير  
حافضها والجأ مع الاجزاء المضافة اليها الى ان يتحجر البدن والى آخر انفس الجأ فقط  
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار قوله ان الجأ مع  
غير الحافض لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض بهم ما على المتقدمين اعلم ان يكون  
الجأ مع الحافض شديتين او شيئاً واحداً حاصل لان المزاج متوجه الى شيء آخر  
هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفساً اخرى **اشارت** فهذا الجأ  
ليك واحد بل هو انت على التحقيق **اقول** يريد ان يبين ان الجأ الذي  
انته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد  
بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها كصورة في الفصول المنقولة  
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن وتبين ان كل واحد منها يفعل عن الآخر  
بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر  
عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بدري وهو ان  
اذا اصابه وهن او عدم بدنه الى الانفكاك وذلك تجري تشو قال وهو انت  
على التحقيق وذلك لانك تعلم يقيناً انك تتحرك بارادةك وتدر كـ  
بهشأ عرك او بعقلك وان من اجلي يبقى ما دممت باقياً ولو عمرت مائة سنة

وينزل عند حلول الاجل سبقيات فيأخذ البدن في الانفكاك والاخلال وانما  
 استدل على وجوب النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون  
 الافعال البناية لتبين ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور  
 هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال البناية عنك الى ان يتبين لك  
 بنوع من البيان **قوله** وله فروع من قوى منتبهة في اعضائك **اقول**  
 وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة للشئ  
 والغضب على شئ والدفع للشئ والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية  
 لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحد همار بما يمنع عن الاشتغال  
 بالآخر فاذن هي مبدأ الاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة  
 فتلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها  
 بل تفعل اذا استعانها النفس فروعها بها اترتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست  
 بشئ من اعضائك شيئاً او تخيلت او استنهييت او غضبت العلاقة التي بينهما  
 وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار ذاعاً ناماً بل بمادة وخلقاً فيمكن  
 من هذا الجوهر المبدى تمكين الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثير النفس  
 عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي  
 كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالاً مادامت سريعة الزوال فاذا تكررت  
 اذ علت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثر حتى يتمكن  
 بتلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى  
 ذلك الفعل عادة وخلقاً **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يبدى  
 فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتتغل العلاقة من تلك الهيئة اثر الى الفروع  
 ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب اللطقال وفكرت في جذبه  
 كيف يقيم جلدك ويقف شعره **اقول** وهذا بيان كيفية تأثر البدن  
 عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفروع والخشبة  
**قوله** وهذه الانفالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولو لا هذه  
 الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهاك والاستشاطعة

غضباً من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانين قابلة  
 الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك  
 باختلاف احوال نفوسهم وامر يتبره وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون  
 في اخلاقهم الفاضلة والرديئة فيكون بعضهم اشبه بالضعف استعداد الغضب  
 وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **اشارت ادراك شئ** عدان يكون  
 حقيقة متمثلة عند المدرك بشئ هدير ما به يدرك فاما ان يستشعر تلك  
 حقيقة نفس متعقبة شئ اخر عن ما يدرك **ادراك** فيكون حقيقة  
 مالا وجوده بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير  
 من المفردات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسية مما لا يتحقق اصلاً او يكون  
 مثال حقيقة مرتسمة في ذات المدرك غير مبائن له وهو **بقاى اقول** لما فرغ  
 عن اثبات النفس ايراد يبين احوال قواها وهي اما مدركة وامر محركة فليس  
 بالمدركة وذكر اول معنى الادراك في هذه الفصل قال الفاضل **اشارت ادراك**  
 الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلب او مهارة فبوجه  
 فهي متأخرة عن الشعور ولا جعل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين او تجوز  
 خلو بعض الحيوانات كاصداق والاسفنجيات عن الحركة اقول وسيمكن  
 ايضا ان يقال انها محتاجة الحيوان الى الادراك لا حين الحركة حتى بتجرت **اشارت**  
 وعن غير ملائمة ولذلك لم يكن للذات مدركة والحق انه لا يقدم لاحد هماً عن  
 من هذه الجهة ولذلك جعلنا صبر في فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل انما  
 في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون له طاء بأذنيه  
 كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطبوعة في لغزها بعد  
 ما تقدم فنقول الشئ المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون **اشارت**  
 مادياً حقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها **اشارت** انما  
 ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مغايراً فلا يحتاج  
 فيه الى الانتزاع فتقوا به هو ان يكون حقيقة منتزعة مستقلة لا يهين ويتأثر  
 فحينئذ عند كذا اذا حضر مدركها عند مدركها **اشارت** لا بد من بعض

اضماً فتان احد ههما الى ذى الادراك والثانية الى الشئ المدرك ولا حل ذاك احتياج  
 الى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك والى ايراد ذكر ذى الادراك وهو قوله عند المدرك  
 ولا حل هر وض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايين الادراك ينقسم الى ادراك بالآلة  
 والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك والتمنيه على التقسيم بميد التعريف بقوله يشاهد ما به  
 يدركه وعلى قوله يشاهد ما بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذة  
 في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قبل الحضور غير كما  
 فان الحاضر عند الحس لذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والحجابان الادراك  
 ليس هو كون الشئ حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك بحضوره  
 عند الحس لا بان يكون حاضرا من تين فان المدرك هو نفس لكن بواسطة الحس  
 وكلام الشيخ دل عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس  
 بل يجب ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس يتصل به الحس كانت تلة والآلة محلا  
 للحس اذ لا يمكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك  
 والى ما يكون اوفاما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها اوفاما في الثاني  
 فهي يكون غير الحقيقة الموجبة في الخارج بل هي اما صورة متنترة من الخارج ان كان  
 الادراك مستقنا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت  
 الخارجية مستقادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية  
 هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما  
 ان يكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا  
 ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مبائن له وقد علم ابطال  
 القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له  
 سبالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المخطط  
 باثني عشر قاعدة حبات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت  
 في الهندسة كما يفرض مثلا من المنهات لتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة  
 ممالا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم انها  
 موجبة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فباطال القسم الاول تحقيق الثاني

فاشكر الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقة هو الصورة  
 المنتزعة او الصورة التي لا يحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج كان  
 هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في منهية الادراك اختلفوا  
 عظيمها وطولوا الكلام فيها لاختلافها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة للعارض  
 المدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على  
 كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايقين فكن منه  
 ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك  
 ما جهلا لبعثة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية الحقيقية الخارجية غيبية  
 اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق  
 الا انه يريدون بذلك التخلص عن المداخلة التي وقع النجوم فيها واعلم ان ذكر  
 الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك امر بتجاش فيه عن ايراد ذكره  
 فانه لا يجوز ان يقارن في تعريف الحركة مثلا انها حال ما للتحرك بل هو تعيين  
 للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخييل والتفكير والاعتقالات  
 وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء  
 كثيرا ما يرون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة بلخصها  
 كالحركة مثلا ليعرفوا حالها هي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف  
 نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناطقين في الفلسفة من توهم  
 النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات  
 هي الآلة لا النفس وشنعوا عليها بانهم يقيمون النفس لا تدرك الجزئيات  
 وطولوا الكلام في ذلك وجلة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم وارادة على ما فهموا  
 لا على ما قالت الحكماء كما ينبغي بيانه في موضعه فمن اعتراضات الشارح  
 في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا  
 وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وتحرر لا يجوز ان يدرك الادراك  
 حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يدرك  
 موجودا قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من اجرام الغائبة عنا



وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء  
غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها  
غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لا متناع  
وحيث ما في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني  
ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان الحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج  
ولا امكن ان يذهب الى ذلك اهلنا واما القول بكون الصورة المدركة  
في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من الحالات  
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في الة الادراك  
مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الة الادراك  
او في كقوة المدركة المحلاة فيها اللتين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث  
ذاتهما او لاحتمال ان يكون المنطبعة اصغر مقدارا من السماء وذلك غير  
قادر في المساءات بحسب الصورة فان الصغير والكبير من اللسان متساويان  
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محال فخرنا الاستبعاد الذي ادعاه  
لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بواجب على القول بان الادراك  
انما يكون بالصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يريد على القائلين بان لا يضاف  
انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون  
بانطباع صورة في الة الجسمانية الموضوعية لتخيل ولا يرد على سائر الادراكات  
الجسمانية والعقلية ولا في الموضوعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع  
او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة  
ينطبع في النفس ولو كان هذا البحث خارجا عما في الكتاب لا ورن  
التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان  
من قس على الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانه ان لم يبالا يكون موجودا اما  
لحسوس التي لا يدركها الا بالادراك كانت موجودة فيجب ان يكون  
ادراكها اضافة ما لا يدركها اليها والجواب ان الادراك معنى واحد  
انما يختلف باعزاضه او العقل فادلت ما هسيته في موضع

على كونه امر غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعاً انه ليس نفس الاضافة ايها  
كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحركة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها  
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محل  
ويكون محلها ذات وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو  
محلها فلا يلزم من ذلك ان يصير الدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً  
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديراً او الحارة  
فانها لا يقتضي كون محلها حاراً الا اذا كانت الحال هي بعينها والمحل جسماً خالياً عن  
صند هاتس شانه ان يفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورته الغائبة لها  
ذا حلت جسماً او قوّة حسابية ان يجعلها حارة فضلاً عن ان يجعل المدرك آلة  
يكون ذلك الحار آلة له حاراً او الاعتراضات التي اوردناها على كل واحد  
من الادراكات اجنبية مجرى مجرى هذه والاستغناء بها يقتضي تطويل  
شرح الادراكات بالبرهان متناهية واما احتجاجة بعد تسليم احتياج الإدراك الى  
حصوله في ذلك المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك  
السواد مبادرة عن حصوله لشي فقط لكان الجسم الاسود مدركاً والجواب  
ان حصول الشيء للشي يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر  
للجوهر والعرض للعرض والجوهر للصورة والآلة للجسم  
وعدم تشابهها والخاص بها لا يحضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان  
الحصول لا يترى معلوماً وحركياً اورد من هذا القول تعريفاً للادراك ليعرض  
لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك  
لا لشي على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوع  
لرحيب ان يكون الاسود مدركاً للسواد ومنها قوله وايضاً لو جلدنا اذا تصورنا  
موجوداً ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان تقطع  
بكونه عالمياً والجواب ان اعتقاد السواد فيه ان كان على سبيل  
حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان على سبيل حلوله في الجهات  
فهو معنى كونه عالمياً ولا تغاير بينهما في اللفظ المترادفة

ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد يتصور في نفسه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالماً بالغيره ام لا ويدل ذلك على ان يكون الشئ هماً للشئ مغايراً للحصول ذلك الشئ له وانجوا سب ان ذات السماء بيته اذا لم يحقق ان ذاته بأي وجه حصل لذاته وان غيره بأي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون شئ مجرداً عنه لا يمتنع بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما ينبغي بيانه بغير تشبيهات في ذاتها ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلى ما يمتنع بذاته امان ان يكون علماً بذاته احرى يكون ايضاً هو ذاتنا بعينه وهذا محال في الترتيب الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علماً بذاته ويلزم منه ان لا يكون ايضاً علماً بذاته نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي واجوب عنه بان علمنا بذاته هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بغير من الاعتبار والشئ لا يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر بربوه في ذاته حصول الشئ للشئ يقتضي تغاير الشئين كاضافة الشئ الى الشئ بخلاف شئ في نفسه لا يقتضي امتناع ككون الشئ عالماً بنفسه فالجواب ان ذاتنا غير ذاتنا في الحصول والاضافة فان معالج لنفسه معالج باعتبار خروجه عن ذاته لا باعتبارها في الوجود لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله العصور في الحصول في الخيال او في التجليدية والامر الكيكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبيتين فلو كان نفس الحصول ادراكاً لكانا معاً والجواب ما مر هو ان المدرك ليس بحصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وهذا الادراك لا يحصل في المشترك ولا في ملتقى العصبيتين بل في النفس بواحدة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او في غيرها ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبهه يقتضي الشك في الاوليات وانجواب ان المبصر هو زيد ولا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجب

يجري تدريس ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه هو ان الادراك كيف يكون  
 حقيقة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور  
 بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول بدون الثاني  
 وانه جل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقصرنا عليها ايضا  
 الاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطنة بهذا كما  
 قال الشيخ في صدر الكتاب **قلبه** الشيء قد يكون محسوسا عندنا  
 فتوحيته يكون متخيلا عند غيبته بتمثيل صورته في الباطن كزيد  
 الذي البصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معتمدا عندنا  
 فتصوره من زبد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا الغيرة وهو عند ما يكون  
 محسوسا يكون قد نشبته خواش غريزية عن حسية لو انزلت عنه  
 لثبوت في كنهه مهية مثلا اين ووضع وكيف ومقدار بديته ولو توهم  
 بديته غيره لثبوت في كنهه حقيقة ماهية انسانية والحس بآثاره من حيث  
 هو حس في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد  
 عنها كذا يقال في العلاقة وضعية بدن حسية ومادية ولذلك لا يتمثل  
 في الحس الظاهر صورته اذ انزال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض  
 لا يقدر على تجريد المطلق عنها لكنه يجرد عن تلك العلاقة المذكورة التي  
 تعقبا بها الحس فهو يتصل صورته مع غيبته حاملا لها ولها العقل  
 فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة بالواقع الغريبة للشخص مستغنيا بها  
 حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله محقولا **اقول** لما فرغ  
 عن بيان معنى الادراك اراد ان يذنب على انواعه ومراتبها وانواع الادراك  
 اربعة احساس وتخييل فتوهم فالاحساس ادراك للشيء الموجب في المادة  
 الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاثر للمتي واضع  
 والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها  
 في الوجود الخارجي ولا يشارك فيها غيره والتخييل ادراك لذلك الشيء مع الهيات  
 المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان

غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجد في المادة  
لا يشترك فيها غيره والتفعل ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث  
شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة كهذا النوع  
من الادراك فهذه ادراكات متزنية في التجريد الاول مشروطة بثلاثة اشياء  
حضور المادة واكتناف الهيات وكون للمدرك جزئياً والثاني محذور  
عن الشرط الاول والثالث محذور عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست  
الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحس والخيال  
بانفراجه بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركة  
ويصير جزئياً ولذلك لم يثبت الشئ في هذا الكتاب واعتبره في  
سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث  
هي صالحة لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف  
فذلك بالاضبيات معاني غيرها اليها لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يكثر  
شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويختلجها  
جزئياً شخصياً هو المادة والا لان زيدا لا يباين عمراً وبالانسانية ولا بما يقتضيه  
الانسانية نفسها وانما يباينه بتخصه المادى ثم ما سياتى من المادة من الاصل  
المدكوكة كالان والكيف وغيرهما ثانياً فالصورة المحسوسة منتزعة  
نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعاً اكتملاً غير  
تام واعتقدة منتزعة نزعاً تاماً وعبارة الكتاب ظاهرة وانما شتمثل  
بالابصار في ما ظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشى الغربية  
عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولو ازم الوجود والمهية اقتران  
وتوازم الماهية كالزوجة للثنين لا يكون غريبة عن الماهية  
وايضاً لا يكون بحيث يمكن ان يزول وايضاً لا يكون مثل  
هذه الغواشى عند ما يكون الشئ محسوساً فقط بل وعند ما يكون  
معقولاً ايضاً وقد اورد في هذا الموضوع سقراطاً وهو ان الصورة العقلية  
من حيث حلولها في نفس جزئية حاول العرض في الموضوع يكون حبرية

ويكون تشخيصها وعرضيتها وحلها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا بقض قواهم العقل يقتدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وأيضاً تلك الصورة في نفس زريد مثلاً لا يمكن ان يكون جزءاً من مهية الاشخاص الموجبة في الخارج بل زيد وبعدة فاذا تلك الصورة ليست بمجرد ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلوم ذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين والمتأخرين اذ لم يقيموا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زريد ليست هي عينها التي في غيره فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معاً لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزءاً منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زريد مثلاً جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها بالانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في ان مادية من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه اولى واحسن تلك الاشخاص سبق الى ان يدرك زريد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها وما معنى تجردها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكنونة باللواحق الذهنية للشخصية فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاختبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فانه الصورة التي ذكر هذا الغافل حالها ههنا هي طبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في فلتان فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه كما اذا قاله في موضع غير

معدودة وهو ان الصكديات لا يوجد في الخارج **فشيء له** واما اذ  
 في ذاته بهي عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم مهيته  
 عن مهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان يعقله  
 ما من شأنه ان يعقله بل ليعاير في جانب ما شأنه ان يعقله **اقول** الشيء الذي لا يتعلق  
 بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته  
 لحيواتا غريبالا انه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته عن مهيته  
 وهذا انما يجوز بان لغايرهم المهيية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن  
 ان يكثر الا بالمهيية وهو معقول بذاته لا يحتاج الى شيء يدان لم يعقل  
 كان ذلك من جهة الله تعالى العاقله لا من جهته لانه في نفسه منقول  
 غير يحتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا قبل العاقله يحتاج الى عمل  
 تعمل بنفسها كالنفس فلا يصح عاقله له فالضيق في قوله بل لعله يصح  
 الى العمل ويجتهد ان يعبر الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يستعمل  
 ايضا فاعلا بذاته يحكي بديانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه  
 ان يعقله كان الشيء قسم الموجودات اى امره شأنه ان يكون عاقل او لا  
 ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته  
 الى ما ليس من شأنه ذلك فاما الى ان ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى  
 من القسمة الذي ليس من شأنه ان يكون عاقل بل هو القسم الاخر اعني ما من شأنه ان يكون عاقل  
 انما لا يحكمه بذلك جزاءه بل يبينه بعد سياقه بيانه واورد الفاضل الشارح شك بعد  
 الزينة كمر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب البهر  
 او معقولا كالحيوان وسواء كان مقوما بالحال كالحيوان او مقوما  
 له كالموضوع وقد ذكرنا الشك ان المحل مهية مقولة لاينا في تعقلها الحال  
 فيها بان من غفل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست  
 هي بما نفع من التعقل فاجاب بان التعقل ان كان حصول مهية  
 المعقول للعاقل كان اما نفع من التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس  
 في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقلة لذاته كذا ما افقوا بحل لم يكن حقيقة حاصلة لذاته بل لغلبة فلا يكون  
هو عاقلة لذاته وبصير معقولا لا يترك العمل يعمل به فذات الغير هو  
الذات لا يحل في ذاته ان يكون ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل ولا في مكان  
لذاته والصورة المعقولة حالها في محل وليست محتاجة الى عمل يربطها بالتصديق  
معقولة في الشيء من المادة ههنا هو المحل لا غير فانها هي المتضمنة لكون  
كل واحد ما يحل فيه من الصورة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشياء ماضية  
انواع وهي جميع كل ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وقدر  
لا يكون شئ منها معقولا لا يمكن ان يؤخذ من حيث هي عن الماهية المستخلصة فح  
يكبر من جهة حقها فيكون من جهة المادة من كون الشئ معقولا واما  
كون الشئ من جهة ان يكون في ذاته بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا يسبب  
شئ مما مل به من بياض الخلق في تلك الشئ الآن الى ان تشرح لك  
من ههنا القول الدلالة في راجع الى شرح ان تقدم لك شرح امر نقول انما  
المحور لا يستمع اقوال ما فرغ عن بيان انواع الامراكات شرح في  
ان القوي المدركة واسماها وابتداء بالحيوانية وهي ينقسم الى طاهرة وباهنة  
اما الظاهرة فلكونها ظاهرة وجودها يمكن تحتاج الى الاثبات وما كان بيان  
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقه الكتاب  
لم يتعرض له واما الباطنة فلما نسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال  
النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل  
مشتغلا على بيان اثباتها وتغايرها ولاشارة الى مواضعها وهذه القوى  
ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن  
ان يدرك بالحس الظاهرة وهي ما يسمى صورا واما لما لم يمكن هو يسمى معاني  
والمعينة تعين اما لحفظ المدركات من غير تصرف لئلا يمكن المدركة  
من المعاوذة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالمحفظ  
معينة اما المدركة الصورة واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى  
مدركة الصورة ويسمى حسا مشتركا لانها تدر في خيالات المحسوسات



الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينها بالحفظ ويسمى خيالاً ومصورة والذات  
المتصورة في الإدراكات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة  
مدرسة المعاني ويسمى وهماً ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ ويسمى  
حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدرسة وان كانت امدرسة منها  
اثنين فقط لان الادراكات الباطنية لا يستمر الاجمعيها وابتدا الشئ لشرح  
الحس المشترك لمناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يبقى بالتعليم  
عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** اليس قد تبصر  
القطر لنا نزل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة مستديراً كماله  
على سمين مشاهدة لا على سبيل تخيل او تدن وان تعلم ان البصر لما يرتسم  
فيه صورة امقابل والمقابل للنازل والمستدير كالنقطة لا كخط فقط بقى  
اذن في بعض قولك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة لا بها الخاضع  
فعد ذلك قوة قبل البصر ايها يؤدى البصر كاشاهدة وعندنا يتبعه المحسوسات  
فيدركها وعندك قوة خلفه مثل حركات بعد الغيبوبة صحتها فيقول  
وبها تين الحركتين يمسك في ان تحزن هذا اللون غير م في حركته  
لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامور يحتاج الى تحيزه  
المقتضى لهما جميعاً فهذه قوى **اقول** هذا بيان اثبات الحس المشترك و  
الخيال وقد استدلل على وجوده بحدسهم منقرده او علمي ووجودهما معاً  
بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منقرده فهو قوله اليس قد تبصرون انما  
الى قوله ايها يؤدى البصر كاشاهدة والخاص ان الموجه في الخارج كقطة  
والمر في الخط والنقطة المتحركة ينسب في البصر عند وصولها الى مكان معين  
بحسب المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل  
في ان يخطبه زمانان لا حصول لهما فيهما لكون الحركة غير آتية  
شئ آخر غير البصر ينسب فيه تلك النقطة ويبقى قليلاً على وجهه يتصل فيه  
الارتسامات المتتالية في البصر وفي بعضها بعض لم يكن اتصال فلم يخط  
فاذن هي هنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهداً واما قوله

وعندها يجمعه المحسوسات فيدركها فأشارته الى خاصية اخرى لهذه القوة  
وهي التي لاجلها لقيت بالمشترك وانما ذكرها هنا لتعريف القوة بها وسيور  
الحجة على اثباتها واعتراض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لا يجوز  
ان يكون اتصال الار تسامات في الهواء بان يكون كل تشكّل يحدث في جزء من الهواء  
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكّل السابق فيتصل التشكّلات  
ويرى خطأ قال وهذا الى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج <sup>المنسفة</sup>  
وجمالة ثم قال لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يسمي فيه الاصول  
المقابل ليس به في التجربة لا يفيدة والجواب عن الاول ان بقاء تشكّل  
السابق عند حصول تشكّل بعده يقتضي الخلاء فان التشكّل انما يحدث  
في الهواء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كلها في مجالها بعد خروج  
المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب  
المنسفة والجمالة من القول لوجود قوة للانسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته  
لانه مع كونه مشتركاً على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة  
ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعنده قوة تحفظ مثل  
المحسوسات بعد الغيبوبة بجمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوب المشاهدة  
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس  
للمشترك من وجهين أحدهما ان المدرك قابل والقابل يعاينها فظنجة وهي  
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها  
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة  
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك  
لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة وا قول اجتماع  
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما  
في شيء واحد بقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما  
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه  
الكثير اذ كان الصادر بالقصد الاول شيئاً واحداً ثم يتكرر بقصد ثان

او كانت فالصادر من الحس المشترك هو استنبات الصور المادية عند غيبوبة  
المادة ثم يصيب مستتباً للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان  
وقد لا ينقسم تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون  
ثم انه يصيب مدر كالمضربين لكون اللون مشتركاً عليهما وآسا النفس فانما  
يتكسر فعلها لتكسر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضاً ضعيف لان  
ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس  
الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تنجح حكماً  
جزئياً منا قضا للحكم الكلي بأن كل ما يقبل شيئاً فهو ما يحفظ فان ذلك  
يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضر الصور  
والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان  
الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة  
دون المدركة والنسيان نزولها عنهما وهذا ايضاً ضعيف لان تحوير  
الحصول في الحافظة حالة الذهول فيقتضي القول بأن الادراك ليس هو  
حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون  
الصورة حاصلة في الحس المشترك دائماً والاستحضار موقوف على حصول  
ذلك الامر وايضاً القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر تدل من غير  
نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس  
المشترك ايضاً والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك  
لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت  
حاصلة في الآلة والفعل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثيل  
المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظاً للصور المعقولة دون المحسوسة  
واما قول الشيخ وبها تين القوتين يمكن ان تحكم ان هذا اللون  
غير هذا الطعم فاستدل مشترك على وجهيهما معاً وهو بناء على ان  
النفس لا يدرك المحسوسات الا بقوى حسانية وتقريرة انها لا يدرك الحس  
من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فان لا بد لها حين يحكم

على البصر ما أنه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة  
يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر  
على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا يقدر على ذلك الا بتقوى حافظه  
للجميع والا فيعجز عن صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر  
واللغات اليه وتغيب عن الفاضل الشارح باننا نحكم على زيد بانه انسان وهو  
حكم بكل على جزئي فالحاكم يجب ان يدركها معا ويلزم منه ان يكون النفس  
هي مدركة تلك الكلمات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن  
لا صد هما بالآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القوى بالحس المشترك  
على البصر انه اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ وتجاوز ذلك لجاز  
ان يقال هو القلب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصر له مرتين  
احد لهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان  
انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور  
او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا  
تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في  
عنقك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور بالذهنية  
على الخارجية **قول** وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك  
في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق الحواس  
مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكلب معنى في النحلة  
غير محسوس ادراك جزئيا يحكم به كالحكم بالحس بما يشاهده فعندك  
قوة هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات القوة تحفظ  
هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصورة **قول** هذا بيان  
اثبات الوهم والخيال فاما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد  
من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشياء  
جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد  
من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات

البحر حليل على مغائرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الله  
 ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموت وما يخالف عقله فهو غير  
 عقله واما الحافظا ثباتها وبيان مغائرتها لساكن القوى كما امر وما في الكتاب  
 ظاهر فاما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب  
 بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئية  
 الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه المشاة من صاحبها في وقت  
 ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله ولكل**  
**قوة من هذه القوى آلة حسيانية خاصة واسم خاص** فالاولى منها هي المسماة  
 بالحس المشتك وببظاسا وآلتها الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما

في مقدم الدماغ والثنائية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصوب  
 في البطن المقدم لاسيما في جانب الاخير **قول** ذكر علماء التشريح ان الحامل  
 لقوة الشم اكدتان شبهتان بطلتي اكدتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لئلا  
 الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الروح الاول  
 من الارواح السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجموعتان  
 متلافتتان فتفتقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة التي تلتقي  
 من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشتك وبين مقدم الدماغ ومؤخره  
 من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقب في الفك الاعلى الى اللسان  
 والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من تسمى الروح الحواس الذي منشأه  
 خلفت الروح الثالث ومنبته هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ  
 والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصاً الخاغية فتيين من هذان  
 مبدأ اعصاب الحواس الاربعه هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو  
 الدماغ والخاغية الذي مبدأه الدماغ ايضا واكثرها خاغية قد رجل ذلك  
 قال الشيخ ان آلة الحس مشترك هي الروح المصوب في مبادئ عصب الحس  
 لاسيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس  
 عين تشعب منه خمسة افهام كان الروح المصوب في البطن المقدم

هو آلة للحس المشترك والخيال الآن ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك  
 ٢- اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس  
 بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصوب في البطن  
 المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان يسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى  
 آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيد  
 والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصوب الى كل حس حسنة  
 وبواسطة الروح الذي مبدأ مشترك للجميع مثل جميع الحواسات واتصال  
 الاعصاب ليس لتجهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا ينتقل من  
 موضوعاتها وادراك النفس ليس متأخر من ملاقات الحواس للحواسات بزمان يقطع  
 فيه تلك المسافات بل هو لا اتصال الارواح بغير واحد مجتمعة في موضع بعيد  
 للاحاساس وباقي كلام الشنيخ ظاهر **قول** في الثالثة الواحدة والثانية الدماغ كله  
 لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط **قول** قال الشنيخ في الشفاء في صفة  
 القوة السامة بالوهم هي الرئيسية الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحاكم  
 العقل ولكن حكما تخيديليا مقرونا بالجزئية وبالصوتة الحسية وعنده يصدر  
 اكثر الافعال الحيوانية اتي ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله ألها هو كونه  
 مصدر اكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغ في الحيوان واختصاص التجويف  
 الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجمع ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على  
 ذكر المتخيلة **قول** ويخبرها فيها قوة رابعة لها ان تركيب وتفصل ما يليها  
 من الصور لما اخذت عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركيب ايضا الصور بالمعاني  
 وتفصلها عنها ويسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة  
 وسلطانها في الجزع الاول من التجويف الاوسط وكأنها قوة ما للوهم  
 وببؤس الوهم للعقل **قول** معناه واضحه والمصدر  
 من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك  
 التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة  
 ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها

امراك مع انها تقتصر بالتركيب والتفصيل بطل قوتهم القاضى على الشئيين  
لا بد وان يحضر المقضى عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فان  
مدراك وتصرف معاً والتجارب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها  
في شئيين يقتضى حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجز ان يكون كل  
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثانى ان الشئ الواحد يسكن ان يكون مدركا  
ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب الله او كلاهما

بحسب التين **قول**ه والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في  
حين الروح الذى في التجويف الاخير وهو **اقول** هذه هي القوة  
الخامسة وهي حافظة المعاني ومعبنة للوهم بالحفظ ويسمى قوتها بالادراك  
لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغايرة لاسترجاعها بعد زوالها  
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا  
ذكره في القانون بهذه الصبغة وههنا موضع نظرفلذ في ان  
هل القوة الحافظة والمستدكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من  
مخزونات الوهم قوتها واحده ام قوتان ولكن ليس ذلك مما ينزىم الطبيب  
فههنا المسمى بالتعاقب مطلقا قال في الشفاء وهذه القوة يعنى الحافظة  
يسمى ايضا مستدكرة فتكون حافظة لما انتهى ما فيها ومستدكرة بسرعة  
استعدادها لاستثبات المعاني التصورات المستعينة اياها اذا فقدت ذلك  
اذا قبل الوهم بقوته المتحمية الى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحدا  
واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة  
ولكن باعتبار آخر والخفى ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو موكب  
من ادراك شئى لشئى امراك في رتبة آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر  
هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر فاذن الذاكرة  
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة  
وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلاث قوى متصرفه و  
ومدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس و  
 يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والتخيلة والتمتدكرة  
 وهي بعينها الحاكمة فيكون **الله** لها حكمة وتجرعاتها وانفعالها بتخيلة  
 وتمدكرة فيكون تخيلة فيما يعمل في الصور والمعاني وتمدكرة بما يلتزم اليه  
 عملها وما لها فطة فهي قوة خزانتها لهذه الحكمة الفائدة ذلك يدل على اضطرار  
 في امر هذه القوى اقوال قد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه  
 القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى  
 والمعنى هي كانهما القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث  
 يعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي  
 المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفية والوهمية عضوا  
 ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذن  
 صدر وفعلين مختلفين هما الادراك والتصرف من مصدر هو جسم واحد  
 يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شئ لا يمكن ان  
 يذهب على مثله فاذن ليس مرادة من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة  
 والتخيلة والتمدكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والتمدكرة  
 التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في انها هي الخازنة التي وضعها  
 مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك  
 ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتمدكرة والحفظ هو الوهم كما  
 ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على  
 القوى الحسية **قوله** وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي  
 الآلات ان الفساد اذا اخضع بتجوييف اورث الآفة فيه **اقول** هذا استدلال  
 متعلق بالطب على كون هذا الاعضاء موضع هذه القوى والطبيب لا يميز  
 بين المدرك والحافظ ولا يعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه الهميزات  
 الحكيم والقوى عند الاطباء ثلث خيال الله البطن المقدم وفكر الله البطن  
 الاوسط المسمى بالدودة وفكر الله البطن الاخير قال الفاضل الشارح



هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها لا يمكن ان يكون  
مقارنة او قائمة ببعضها اخرى وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها  
الاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت  
بهذا الاستدلال الاكسوها الآت لهذه القوى ولم يتعرض لكونها  
قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او لشيء اخر لانه بحث  
اخر فقول له ثمة اعتبارا او جب في حكمة الصانع تعالى ان تقدم الافيض للجسماني  
ويؤخر الافيض للروحاني ويقعد المتكبرين فيهما حكما واسترجاعا للمثل  
المتحمية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته **اقول** هذا تأكيد  
لتخصيص الاعضاء كدولة بهذه القوى ما اخذ من الغاية فانها تفيد معرفة  
منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية  
الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشياء الى الخيالية الى الجسم  
دون الجسم ونسبة المثل الى همية الى الروح دون النفس والعقل استعارة  
لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس لظاهر  
في مقدم الرأس والوجه على وجوب كونه الحس المشترك والخيال  
هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي عين مستقر لان السمع واللمس  
في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في  
مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في مؤخره  
مع ان احتياج الحيوان الى اللس اكثر واقول الشيخ وان ذكر قبل  
هذان آلة الحس المشترك هو الروح المصوب في مقدم الدماغ لكنه  
في هذا الموضع لم يعمل كونه الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر  
هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وانضا ان سلمنا انه على ذلك لكن في  
اقول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ فكر في الفصل الثامن  
من المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة  
ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والشم  
ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة للقدم اولى وذكر في الفصل

الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس في الاخصاب للمنفية بهذه  
العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من اجزاء القدم من الدماغ وبه حصر هذه  
حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمع المتأخر عن الذوق هذه فاعلم انك تأكل  
واما اللبس فلما كان الكثر اعصابه بخافية للنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن حلقا  
بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمة فاذا تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر  
على الاطلاق والجهة التي اقامها الفاضل اشار على ان النفس هي مدركة  
لجميع الاصرارات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختتم بها الفصل  
فهي خالية عن الفائد لا نههم معتقون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة  
للمعقولات بالذات وللحسوسات بالالات وافترس ذلك مراراً فلا فائدة  
في التكرار **اشارة** واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على  
سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان يعقل جوهره قوى  
وكمالات **اقول** يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها وانما قال على  
سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباعدة بالذات  
لكونها مبادى افعال مختلفة وكان على سبيل الشرح وهذه غير  
متباعدة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما يختلف  
بسبب الاعتبار التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض وكانها  
اصنافاً والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه  
القوى **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة  
التي يختص باسم العقل العجلى وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل  
من امور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات  
الاولوية وذاتة وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأى الكلى الى ان ينتقل  
به الى الجزئى **اقول** قوى النفس ينقسم بانقسامه الاول الى ما يكون  
يا اعتباراً تأثيراً في البدن الموضوع لتعريفها مكملة اياه تأثيراً  
اختيارياً او الى ما يكون باعتبار تأثيرها عموماً فوقها مستكملة في جودها  
بحسب استعدادها ويسمى الاول عقلاً عملياً والثانية عقلاً نظرياً والعقل

يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم وتنشأ بهما والتشخيص بدأ بالاولى لانها  
 اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأدى الا باشتراك  
 ما ويتلغى انه يعمل في كل باب وهو ادراك راي كل مستنبط من  
 مقدمات كلية اولية او تجريبية او ذائعية او ظنية يحكم بها العقل النظرى  
 ويستعملها العقل العملى في تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بحزب  
 دون غير ولا العقل العملى يستعين بالنظرى في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال  
 مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل  
 بعلمه مقاسدة في معاشه ومعاودة **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها  
 الى تكميل جواهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو العقولات  
 وقد تسميها قوم عقلا هيولى لانها وهى المشكلات وتليها قوة اخرى تحصل لها عند  
 حصول العقولات الاول لها فتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهى الشجرة  
 التى يتقنة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهى زريت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى  
 عقلا بالملكة وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيئ  
 ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها العقولات بالفعل مشاهدا  
 متمثلة فى الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل العقول مكتسب  
 المفروغ عنه كالمشاهد متى شئت من غير انتقال الى اكتساب هو المصباح  
 وهذا الكمال يسمى عقلا مستقلا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذي يخرج  
 من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال  
 وهو النار **اقول** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى  
 الاستعداد وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة  
 والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب  
 الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها  
 كما يكون للاعمى المستعد للتعلم ومنتهىها كما يكون للقادر على الكتابة الذى  
 لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للرتبة الاولى تسمى عقلا  
 هيولى لا تشبهها اياها حيا هيولى الاولى الحالية فى نفسها عن حجب

الصفو المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ  
فطر تهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي  
ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد  
لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة وصرا تب الناس  
يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها ببقائها  
على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة  
ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب  
الحس وينتشر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية  
سيجي اثباتها وقوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي  
ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد  
الاكتساب بالفكر والحس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات  
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال  
في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الحيواني الى درجة العقل المستفاد  
افان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فاما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في  
استفادته المعقولات الى العقل الفعال قياس انصار الحيوانات في مشاهدته  
الاولى ان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى  
من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع انهم يعطون عاطفة والفاضل الشاكر لذلك  
جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحس وقبل القوة القدسية وذلك  
لانه من حيث الوجود به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو هو وجود  
النار المذكورة الفاصلة بين قوائمه او بالحس فهو زيت ايضا وبين قوائمه  
التي كانت اقوى وهي زائدة لحقها الناسخون خطأ والتقدير اتصال  
البحر من وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة حيوانا بقوله ان كانت اقوى بل عطفاً  
على قوائمه فتسمى لاكتساب النور لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط  
بين الحيواني والذلي بالفعل وانما هذا فنقول لما كانت اشتارة المقترنة  
في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل

الله من نور السموات والأرض مثل نورهم مشكوة فيها مصباح المصباح  
 في النور حاجة النرجاسة كأنها كوكب دريهم يوقد من نوره مباركة من شوق  
 لا شوقية ولا عريته يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار تنور على نور يهدي  
 لنوره من نوره ونور رب الله الأمثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب  
 وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه ففسر الشيفر تلك المراتب  
 لهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالفعل الحيواني ركناً عظيمة وذاتها وأبوابه  
 للنور لا على النساوى الاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاج بها استعمل بالملكة  
 لأنها شفافه في نفسها قابلة للنور انتم قبول والتسوية النورانية بالملكة تكونها  
 مستعدة لأن تصيد قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركتها بالملكة وتقبها وانتهت بالحد  
 لكونه اقرب الى ذلك من النورانية والذي يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار بالقوة  
 القدسية لأنها يكاد يعقل بالفعل ولو لم يكن شئ يحركها من النور في الفعل ونور  
 على نور العمل المستفاد وان استعدت المحقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح  
 بالعقل بالفعلة لا يغير بل من غير احتياج الى نور فيكتسبه والنار بالعقل الفعال لا يصاحبه  
 تشغل منها قال الفاضل شارح واما تقدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان  
 ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على  
 حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره  
 لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدeme ما يتقدمه  
 من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية فلهذا لعلك تشتهي الان  
 ان تعرف الفرق بين الفكرة والحس واستمع اما الفكرة فهي حركة ما  
 للنفس في المعاني مستعينة بالخيال في اكثر الامور تطلب بها الحد الاوسط وما  
 ما يجري مجرى ما يصاربه الى العلم بالجهول حالة فقدان استعراض النور  
 في الباطن وما يجري مجرى ما تأدت الى المطلوب وربما انتهت واما الحدس  
 فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير  
 حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه اقول  
 لما ذكر ان النفس يتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

او بالحدس اراد ان يعرفها ليتضح الفرق بينهما فقله في تعريف الفكرة  
 ان النفس مستغنية بالتخيل في اكثر الاماير اشارته الى ان الفكر يكون في الحركات  
 اكثر لانها في الكليات يكون مستغنية بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار  
 كما من وقوله استغراض الخزون في الباطن اشارته الى الصور والمعاني التي  
 في الخيال والذاكرة وقوله وما يحى بحجابه اشارته الى الصورة العقلية  
 فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ تلك المطالبات المحدود  
 الوسطى وغيرهما فمنه ان تنسب ورجعاً تأملت ويتم ذاتاً تأملت بحركة اخرى  
 من الحدود والوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظرف عند الالتفات الى المطالب  
 بالحدود والوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود والوسطى كذلك  
 من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ  
 بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وتقبله ويتمثل  
 معه ما هو وسطه الى عدم الحركة الاولى وتقبله ويتمثل معه ما هو وسط  
 له الى عدم الحركة الثانية وقوله وفي حكمه اشارته الى ما يتمثل مع المطلوب  
 من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولاً بامكان الابتدائيات لا امكان  
 الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤدياً الى علم ولا جل ذلك راجعاً الى سبب فكل  
 او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانياً بوجود الحركة  
 وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعنيين في هذا الموضوع  
 والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر  
 دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولاً ثم  
 ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم يقسمه الى ما يقتضيه بشوق فيقدم الشوق  
 بالمطلوب على الشعور بالاولى والى ما لا يقتضيه به فيبداً اخر عنه وذلك خط يتمثل  
 مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهي ان تعرف  
 زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع السبب تعلم  
 ان الحدس وجود امان للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم من لا يوجد  
 عليه الفكر براءة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة في العقولات بالحدس وتلك الثقافة غيب  
مقتضية في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانباً للنقصان  
مفتوحاً الى عديم الحدس فاتفق ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاءه الى غني  
في اكثر احواله عن التعلم والفكرة **اقول** يريد بيان امكان وجود الحق القدسي  
فقرينة ان الحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم  
واما بحسب الكيف فسرعة التأدية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عذرها  
وقلته والا ول يكون في الفكرة اكثر لاشتغالها على الحركة والثاني  
يكون في الحدس اكثر لتجده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من  
الشغف ولذلك المراتب حدان نقصان وكمال وحدان نقصان هو ان ينبت جميع  
افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل  
لقوة من العلوم بحسب كماله دفعة او قريباً من ذلك بحسب الكيف على وجه يقتضي  
على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كانت طرفي النقصان مشاهدات فطرف  
الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **اشارته** فان انتهيت ان تن ادعى  
الاستبصار فاعلم انك سببين لك ان المرسوم بالصورة المعقولة مناشي غير  
جسم ولا في جسم وان المرسوم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم **اقول**  
يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة العقولات على النفوس الانسانية  
ولما تقدمت اشارته الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل  
اقرده هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيّاً  
على مقدمتين هما ان كل ما ينقسم فيه صور مغقولة فهو ليس  
بجسم ولا حياً وان كل ما ينقسم فيه صورة محسوسة او متعلقة  
بها فهو جسم واما قوة في جسم ولم يبينها بعد فذكرها واحال  
بيانها على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجوداً  
صورته في المدرك على ما من والذ هو ل عنه مع امكان ملاحظته هو  
عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها  
اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يتحصل



بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فمهما شئ غير المدرك حافظ  
 للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير  
 موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحداً اما القوى الجسمانية  
 فقابلة للقسم الى جزئين يكون احدهما مدركاً والاخر حافظاً لكون  
 الاجسام قابلة للتخزين واما العاقل فلا يقبل الانقسام لماسياتي فاذا نجب  
 ان يكون شئ غيرهما بالذات يرتسم فيه العقولات ويكون هو جزائه  
 حافظاً لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون حياً او جسمانياً لا متناع  
 ارتسام العقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفساً لان النفس من حيث  
 هي نفس لا يكون العقولات مرتسمة فيها بل بالقوة فاذا نهبنا موصوف  
 بصور جميع العقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل  
 الفعال **فقل له** وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورة  
 فيها **اقول** تذكير بما ذكره من قبل **وقوله** وان الصورة اذ كانت  
 حاصلة في القوة لم تنب عنها القوة **اقول** اشارة الى حال حصول  
 الادراك بالفعل **وقوله** اترأت القوة اغلبت غنائمها ودرتها والتفتت اليها  
 هل يكون قد حدث هناك غير تمثيلها فيها **اقول** بيان لكون الذهول  
 مشتملاً على نزول ما فان العاودة الى الادراك يقتضي تجديد تلك الصورة  
**وقوله** فيجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة  
 نزولاً ما نتيجة لذلك وقوله واما في القوة الوهمية التي هي في الحيوان  
 فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن  
 قوة اخرى ان كانت كالتخزينة لها والثاني ان تزول عنها وتخفظ في قوة اخرى  
 هي لها كالتخزينة لها وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد  
 وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة التخزينة والالتفات اليها من  
 تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظ  
 في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها من في عضواً وفي قوة عضولاً هو  
 عنها القوة في عضواً آخر لا احتمال احباً منا وقوى احباً منا **الجزء الثاني** **اقول** اشار



الى ما قرئناه من امر القوة الجبائية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس حسابيا بل نقول انما نحن نجد في المعقولات نظيرها تين الحالتين واعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرسم بالمعقولات كما بين لك غير حسابي ولا منقسم فليس فيه شئ كالتصريف وشئ كالخرانة ولا يصلح ان يكون هو كالمصير وشئ من الجسم وقوله كالخرانة لان المعقولات لا يرسم في جسم اقول اشارنا الى حال القوة العاقلة واحتياجها حافظة وقوله فبقى ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات اقول نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اقول اشارة الى ان امر تمام المعقولة بالفعل فيه انما كان لانه جوهر جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وفقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال فارسم منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها وان سائرهما والاحكام الخاصة هي علل الاستعداد الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات المناسبة المتأدية الى المدرك الكل قوله واذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الحدتي او الى صورة اخرى اعني الممثل الذي كان اولها المرأة التي كانت يجاذى بها جانب القدس قد عرض بها عنه الى جانب الحسن والى شئ اخر من امور القدس اقول اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرأة لانها من الجبائيات اشبه شئ بالنفس المستفيض عن المحركات قوله وهذا انما يكون ايضا اذا كتسب ملكة الاتصال اقول اشارة الى السبب الذي به يختلف حالنا الذهول وهو النسيان وذلك لان النسيان في القوى الجبائية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ عن العقل الفعال

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كسوت النفس فوات هيثة يتمكن  
بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها عن العقولات المرتسمة  
فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنيان زوال تلك الملكة عنها  
واعترضا الفاضل الشارح مكرمة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها  
الا فتوله هذا الكلام دل على وجوب سبب يفيض العلوم على النفس لم يبدل على  
كون ذلك السبب مجردا عالمافان كل مؤثر في شئ لا يجب ان يكون موصوفاً  
بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الاكوان  
والصور والمقادير مع عدم انتصافه بها والمحجوب عنه ان الحجمة المذكورة دلت  
على تجريده وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس  
للعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة  
بالفعل فيما هو حافظ لها استنارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة  
هي العقل الحيواني وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد  
لها ان يقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي  
السماء بالعقل بالفعل اقول لما ظهر ان العلة الفاعلية بحصول صور  
المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلة هي النفس بشرط  
ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموحدة لهذه الملكة في  
النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما  
يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذا ينبغي ان يكون علته ايضا كذلك بانزائه وقد  
مرد ذكر قوى النفس المتترتبة المتحددة التي هي العقل الحيواني والعقل  
بالملكة والعقل بالفعل فاشأر ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها  
وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسية  
الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادئ المعقولات  
الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقترضة للملكة المذكورة وانما يتم  
الاستعداد بها وبمشية النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا  
يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الحيواني والعقل بالفعل

لا بد من الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرفات النفس  
 في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة  
 باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكتسب للنفس استعدادا نحو قبول  
 مجراتها عن المجهر المتعارف لمناسبة ما بينهما لتحقيق ذلك مشاهد الحال  
 وتأملها وهذه التصرفات هي الخصصات للاستعداد التام لصورة صورة لا يفيد  
 هذا التخصيص معنى عقلي لغنى عقلي أقول لما بدأ ذكر حصول الانصاف للعقل  
 في الفصل الماضي على سبيل الاحتمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في  
 هذا الفصل وهو على وجهين أحدهما ان تلك تصرفات النفس في الخيالات الحسية  
 كخيال زريد وعمر في المثال المعنوية كمثل هذه الصداقة وتلك الصداقة  
 اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها  
 بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام  
 القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة للمفكرة  
 المتصرف فيها بذاتها في المثل وباستخدام المحس المشترك مع ذلك في  
 الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اغنى التفكير في  
 الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصلابة  
 المحدتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور وقبولها عن العقل انما  
 للنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئية لتحقيق ذلك مشاهد الحال  
 وتأملها فان اذا احسن الجزئيات تصوراتا كلييات وهذه التصرفات  
 في الجزئيات هي الخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من  
 الكليات المستقلة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات  
 الى النفس بل يرسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا  
 التخصيص معنى عقلي كاجزاء المحد والرسم كتصور الملزوم وما يشبه ذلك  
 المعنى عقلي كتصور المحد ود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفاد  
 والتصدقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان  
 ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا مخافة الاطباب اشارة

ان اشتهدت الآن ان يتصور لك ان المعنى المقبول لا يرتسم في منقسم ولا  
 ذي وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر  
 عاقل ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد  
 هذه المسئلة كان بالنمط المتوحد بالتحديد اولى الا انه لما بنى اثبات الحيوهر  
 المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسماً ولا جسمانية احتاج الى بيان  
 ذلك فاكتمى ببس هان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور  
 واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن مهية النفس وكمالاتها بين  
 اوليها جوهر مفارق الوجود عن الاحياء والجسمانيات ثم اثبت لها  
 كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها  
 بتوسط الآلات و اراد في نمط التحديد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن  
 فبين هناك لبقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها  
 جسماً او جسمانياً بل بانه في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية  
 معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن موقع اشتراك الفاضل  
 في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتصور في موضعه ولم يولد  
 كما ذكره الشارح ههنا شيئاً مما يجب ان يبين هناك ولم يرقه مما ذكره  
 الشارح اختلاف اصلا اشاراً انك تعلم ان الشئ الغير المنقسم  
 قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسماً في الوضع وذلك اذا  
 لم يكن كثيرتها كثيرة فيقسم في الوضع كاجزاء الحلقة لكن الشئ المنقسم والى  
 كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم اقول اشارة الى  
 اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه الى قسمين بل قد يكون بحيث يقتضي  
 والاول هو ان لا يقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنس فصل  
 كاشياء كثيرة تحلل محلا واحداً كالسواد والحركة مثلاً فانهما لا يقتضيان بالانقسام  
 الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير محترق والى جزء غير اسود  
 اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالحلقة فانها تقسم  
 الى عرضين متباعدتين في المحل واسأل الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ

بل ينقسم قد يقارنه اقسام كثيرة الى قوله كاجزاء البليقة والحل ايضا قد يكون  
 بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو  
 الحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله  
 والى مادته وصورته والحل الذي ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع ولكن لا يحل في الحال  
 من حيث ذلك الحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا ينقسم  
 بانقسامه لانها لا يحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح  
 فان الشكل لا يحل من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او  
 اكثر وكالجسم فان المحاذات التي هي الاضلاع مثلا لا يحل من حيث هو جسم  
 بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع مأمونه وكالاجزاء فان الوحدة  
 لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو الحل الذي فيه  
 يحل شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه  
 السواد والحركة او للمقدار اشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ  
 المنقسم الى اكثر من مختلفة للوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم واسما  
 اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن الحل المنقسم  
 من حيث هو ذلك الحل وليس مقارنه ايا هذه المقارنه بل انما يقارن عليها  
 اسم المقارنه لا بمعنى واحد فقل له وفي المعقولات معان غير منقسمة كالحالة  
 والاكالات المعقولات انما تلتزم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك  
 فانه لا بد في كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل  
 وانما كان كذلك في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو  
 واحد فاما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتبهم فيما ينقسم في الوضع وكل  
 جسم وكل قوة في الجسم منقسم اقول لما فرغ من تمهيد الاصل وكذا  
 شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والالزام منه  
 محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت  
 متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشئ الذي يكون له  
 اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو

معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في  
 العقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور في المطلوب  
 حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد  
 بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذا ثبت ان في  
 العقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث  
 لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارقسام في  
 ذلك الجوهر لا يكون من حيث الحق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته  
 ثم ان كان ذلك الجوهر ما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول  
 من حيث هو واحد وهو محال فاذا المعقول الواحد يستحيل ان يتسم فيما  
 ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذا المعقول الواحد  
 يستحيل ان يتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم  
 فاذا محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة حسابية ومحل المعقول الواحد  
 هو محل سائر العقولات على ما مر فاذا ليست النفس الانسانية ولا كل  
 ما من شأنه ان يقبل بجسم ولا بجسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله  
 فاذا لا يتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه  
 لا يقتضي انقسام المحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام  
 كانقسام النفس الى جنسها وفصلها وآلها وان ما ليس بجسم ينقسم بالفعل  
 فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف اجزاء الموجود في الكل  
 يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل لكنه محتمل  
 ان ينقسم الى مثلثات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو  
 فنقص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع  
 غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان محل  
 في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بالقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى  
 جزئياته ولذلك اردت هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين  
 الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبية او عليك تقول قد يجوز

ان تقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمر  
**اقول** الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهوان يكون  
 التصور العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة  
 كالجسم الواحد وحر يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبية  
 تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين  
 متشابهين وجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا يحصل ما ان يكون  
 كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول  
 معقولاً وحر لا يتبين كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط  
 او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولاً ايضا  
 كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين  
 على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل مباينة الشرط المشروط ويلزم من  
 ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون للمجتمع  
 متعلق المهية بزيادة في القدار او القدر كشكل ما او عدد بخلاف القسمين  
 فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هفت الثاني ان  
 المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول الجزئين له لا يكون  
 من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم هذا خلف  
 والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون  
 شرط معقوليته حاصل فلا يكون معقولاً وقد فرضناه معقولاً هفت والشيخ  
 اشار الى القسم الاول بقوله لكن كل واحد من القسمين المتساويين شرطاً مع  
الآخر استتم التصور العقلى و اشار الى القسم الاول بقوله فهما مباينان له متباينان  
الشرط للمشروط و اشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل  
 مشروطين وهما جزاء منقسمهما شراية الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل  
 وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولاً اقول واما القسم الثاني وهوان  
 لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولاً ويك  
 من القسمين بانفراده مع ايضاً معقولاً كالجسم الذي يقبل القسمة الى احسام



ايضا كون الصور المعقولة مأخوذة من لاحق غريب عن ذاتها كالقسمة او كقارنة  
 ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكر من قبل ان الصور المعقولة انما يكون بمقدرة  
 عما يقتضيه غير ذواتها هفت و اشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا  
 والى تخلف اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة  
 صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تكميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا  
 الصورة المعقولة صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذا هي ملازمة بعدد لها  
**واقول** والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار  
 بقوله وكيف لا وهي عارض لها سبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان القسمة  
 هو حافظ للنوع الصورة ان كان عشا بها فالصورة التي جردنا ما مغطاة بعد  
 بهيئة غريبة من جهة او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست  
 هي الصورة المفروضة **اقول** وذلك لان القسمة عارضة لها سبب شئ فيه  
 تدور مقدار في اقل منه كفاية فان احدا القسمين ان كان متشابهة للقسم الآخر  
 فهو حافظ للنوع الصورة المعقولة فاذا الصورة التي فرضنا ما محبرة  
 كانت مغطاة بعد بهيئة غريبة من جهة اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او  
 تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اتصاف  
 احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف  
 احدهما منه واختصاص بوضع لان التجربة الى جزئين متشابهين  
 لا يعرض الا للماديات فهو يقضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي  
 الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **فتقوله** واما الصورة الجسمية  
 والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزاها جزئية متباعدة الوضعية مقارنة  
 لحيات غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها في ذى وضع وقبول  
**اقول** لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم  
 وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليمتد الفرق  
 بينهما وذلك لانا اذا حسنا بوجه انسان مثلا او تخيلنا فلا بد من  
 ان يلاحظ النفس اجزاءه متباعدة الوضعية مقارنة لحيات غريبة



مادية كالعين والالف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة واجهة  
 لمحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباثتان بالوضع وايضا كونهما  
 على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى عين جهة  
 الالف هيأت غريبة مادية يقارن بها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون  
 رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اى في شئ مادي والرسيم  
 هو الاش لاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس لما يجد اثار الشئ والرسيم  
 هو المختتم اعني احداث النفس الذي يحصل من الطبائع في الشئ انما يطلع  
 عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به المتبادر وشما وهو بالخيال اولى لان  
 صورها منطبقة في الخيال من الطبائع هو المدرك بالحس وفي قوله الشيخ <sup>حجة</sup>  
 النفس للصورة الحسية والخيالية تصحيح بأدراك النفس لها ويظهر منه  
 بطلان قول من ادعى عليه انه لا يعول ذلك واعتراض الفاضل الشارح  
 بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكررة قد سبق  
 ذكره وقوله ولوح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كائناً  
 في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متخير فهو ذو وضع وكل  
 ذي وضع فليس مجرداً عن اللواحق وانصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة  
 في متخير ليس بقدر في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لاينا في حجة  
 اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر  
 للرسوم بفنون الحكمة لكنه اورد ما على وضع وانما اختار ههنا الحجة  
 المذكورة التي هي قولنا المراسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم  
 منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر  
 كما اشار اليه واما اعتداه المستفاد من الشيخ ابي البركات هو ان الحيوان  
 غير ذات حجم وقد حكمتهم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع  
 المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الحيوان لا يستعمل موجهة  
 ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصيب ذات وضع  
 اليه فقوله هب ما ذكرته في نقيض كون الصورة الجسمية والخيالية

جسمانية فالجواب انهم لم تسكنوا في ذلك بهذه الحجة بل بعينها وهم وتنبية  
اولعائى لقول ان الصفة العقلية قد ينقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمه

المعنى الجنس الواحد انى بالفصول المعنوية والمعنى النوع الواحد بالفصول العينية  
فاسمع اقول الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثانى من الاحتمالية  
المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمه  
الكلى الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون  
اما مقبولة مذهبيات الجزئيات او غير مقبولة فان كانت مقبولة كانت فصولا  
فكانت القسمة بتماثلية المعنى الجنس الواحد انى بالفصول الذاتية كقسمة  
الحيون باضافة الناطق وغير الناطق اليه انى الانسان وغيره وان لم يكن  
مقبولة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافة  
الى ذلك الكل قابلا للشركة ولا فان كانت القسمة بها قسمه المعنى النوع  
الواحد انى بالفصول العينية انسان باسود والبياض الى السوادان البياض  
وان امره يمكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمه المعنى النوع الواحد  
بالعوارض الجزئية المنحصرة وانما لم يذكر نشيخ هذا القسم لان الحاصل منه  
لا يكون معفولا بل يكون محسوسا قولا بل انه قد يوجب ذلك ولكن نسيه  
يكون الحق كسائر كل يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة كونه  
فان المعقول الجندى منى لا ينقسم ذاته في استعويبة الى معقولات فردية  
وصفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنس الواحد والنوعى ولا يكون  
نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات الى  
المعنى العقلى الواحد البسيط الذى سبق بغير ضلاله ينقسم بختلافات  
لكن غير الوجه الذى يشكك به او لا من قبول القسمة الى المتشابه  
وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذى كان  
فيه اقول ان هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة  
مجردة ان يتكون في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة الى  
في حقيقة الوجود بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالخبر

بصورة كلية اخرى كالذات طق يجعلها صورة فائقة كالانسان  
 ليس الحاصل جزءاً من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الخي  
 كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقولية الى معقولات لوسية كالانسان  
 لا ينقسم الى معقولات صنفه كالعرب والعجميكون مجموعهما واحد بل يميز  
 الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والانداعات الى الحيوان او الانسان  
 المنقسمين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد  
 البسيط الذي استدلاله على تجريد عمله ينقسم باختلافات بوجه كالمجنس  
 والفصل لكان غير الموحدة الذي يشك به قل هذا من قول القسمة الى اجزاء متشابهة  
 كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجنسه العائلي اولى بان  
 يجعله البسيط الذي استدلاله لثلاثه غير متشك من وجه اخر به انما  
 انك تعلم كل شيء يعقل شيئاً فانه تعقل بالقوة القريبة من الفصل  
 انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئاً فله ان يعمل ذاته  
**اقول** يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول متأثر  
 بذاته فهو عاقل وابندأ بالاول فتقوله كل شيء يعقل شيئاً فانه يعقل  
 بالقوة القريبة من الفعل انه يفعل صغرى قياساً وانما قال بالقوة القريبة  
 لانه جعل للقوة ثلاث مراتب بعيدة هي العقل الهويالي ومقوسطة هي العقل  
 بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي يقتضي ان يكون للعاقل  
 ان يلاحظه متقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئاً فله ان تعقل  
 بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك  
 الشيء هو حصول ذلك الشيء ويعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء  
 هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك  
 عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبر به معتبراً والفاضل الشارح  
 استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول  
 المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سياتي فهي انما يعقل قال وكان  
 من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان ليكون

مستنا ولا للنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى  
على ادائها بعدد من غير ضرورة ولذلك لم يعيّن به الشيء عن المقصود ومن  
هذا الموضوع وغير بالقوة القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل  
على تعقل صدها وذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل  
على التوجه هو ان تعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث ان يكون  
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يسجد الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه  
صغرى القياس وقال الفاضل اشارت انه يدعي واما كبرى القياس  
فميدل عليها فتو له وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون  
ذاته عاقله لذاته الشيء العقل منه لذاته لوجه فان العلم بالتصديق  
علمية بتسوي المعروض الست اقول هو علم يتصور للموضوع فقط بل  
هو علم يتصور للمعقول وعلم يارتباطهما واما النتيجة فيقول في كل  
ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل  
شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقله لذاته لكونه  
وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقله للشيء فله ان يعقل

ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته فتو له وكل ما يعقل

فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يقول ايضا مع غيره وانما  
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا بحالة **فتو له** يبداهم يبين ان كل  
معقول (فهي عاقل بالامكان بشرط سبب ذكره فذكر او لا  
ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه من وجهين  
اخذ هما انه ربما يقف مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير  
لا ممتنع ان يعقل مع الغير والسأله ان كونه معقولا هو كونه مقارنا

للعاقل **فتو له** فان كان مما تقدم بذاته فلا مألوه من حقيقة ان يتنازع

المعنى المعقول **فتو له** هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى  
ان كان معقول قائم بذاته فلا ممتنع من حيث ذاته ان يقارن به معنى معقول  
وسبب الاحتياج الى الشرط ما وسيد ذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل **قوله اللهم**

الا ان يكون ذاته منفردة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة او شئ  
 اخر ان كان **اقول** قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن  
 كون الشئ معقولا ذاته لما يصير معقولا بتجريد منها فكل شئ يكون في الجواب  
 مضمون بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج  
 عن الحكم المذكور يقال صفات الشئ او صفته اي ابتليته وقوله او شئ اخر  
 ان كان يمكن ان يحل على الصورة المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت  
 قائمة لعاقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **فتول**  
 فان كانت حقيقة مسلمة لم يمنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكانت  
 كذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك مكان عقله لذاته **اقتول** اي  
 ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يستلزم على تلك الحقيقة  
 بحسب ذاتها ان يقارنها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصورة لا سيما  
 فان معنى التعقل هو حصول الصورة العقلية عندها ففى ضمن ذلك امكان  
 عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعللا به بالقوة  
 وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير السلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان  
 عقله لذاته فنبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل بغيره ولذاته  
 بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول  
 بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد  
 ذاته ممكن ان يكون عاقلا لا مكان العام وبيها انه ان كل مجرد  
 ان امكان ان يعقل غير الامكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية  
 ان كل من تعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من  
 امكنه ذلك امكنه ان تعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل  
 مجرد يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن  
 غيره فان كل مجرد يصح ان يقارن وصحة هذه المقارنة لا يتوقف  
 على حصول الجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف  
 صحة المقارنة على حصول الجرد فيه فتوقف صحة الشئ على وجوده

المتأخر عنها فاذا نال مجرد سواء وجد في العقل او في الخارج بل من صحة  
 مقارنته الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذا نال كل مجرد يصح ان يعقل  
 غيره واما قول انه ان اراد ان يجعل المذكورين في هذا الفصل حكماً  
 واحداً فجعل الحجج استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان  
 الاستثناء والظاهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان  
 يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ليس  
 بديهي فهو محتاج الى بيان خاص صامع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى  
 وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم  
 بان كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ليس مما ذكر الشيء في هذا الفصل  
 بل هو المذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات المحسية  
 والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فاذا اذاعتراض فيه مهنا عليه غير  
 مناسب كون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها  
 لا يقتضي تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلت ان ما يصح ان يعقل  
 وحده يصح ان يعقل شيئاً تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون  
 ظاهراً مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل  
 موجود يمتنع ان يتفق من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري  
 مجراها من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصو لا يتغير عن تصديقت  
 ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتها في الذهن فاذا نال شيئاً يصح ان يعقل  
 وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمنا فلا بد من دليل على ان كل  
 مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يفزع عليه ان كل مجرد  
 فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلية لكل ما يفرض  
 مجرداً او يكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد وما اثبات صحة تعقل  
 كل الاشياء لكل مجرد فثبت لم يدل على الشيء مهنا وليس في تقرير كلامه  
 اليه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلت ان صحة المقارنة يكون في الخارج  
 ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف

صحة المقارنة على حصول المجرى في النفس لزوم تأخر صحة الشيء عن وجود مغالطه فان  
 المقارنة بحسب تحتة ثلثة انواع مقارنة الحال للحل ومقارنة احد الحالين  
 للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم لساائر الانواع  
 عليه فان العرض يحتمل ان يقارن غير هذه مقارنة الحال للحل من غير عكس  
 وكذلك الصورة وباقي الجواهر وبالعكس قال فاذا ثبت ذلك كان توقف  
 صحة مقارنة المجرى الخيرة الى مقارنة الحالين على حصول المجرى في العاقل الذي  
 هو مقارنة الحال للحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم  
 منه محال وتبقي ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر **لكن**  
 لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور  
 تعقل المجرى الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاد في الدلالة على  
 صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشتركة وهي كافيته  
 في تقرير الصحة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن لا يلزم  
 من صحة حكم عن مهية عند كونها في الذهن صحة عليها في الخارج فان  
 الانسان الذهني يتنازع الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك  
 بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو  
 مهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية  
 كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقله  
 للانسان وهي محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان  
 باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان في  
 الخارج بل حكم على الذهني وحده وهذا المحكم بصحة مقارنة  
 المجرى بغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث مهية  
 ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج ما  
 من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث  
 الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية فنقول فصل القرين  
 الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما بينه الشيخ

في فصل مفرد وهم وتنبية أولئك تقول ان الصورة المادية في القوام  
 اذا حردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينبت اليها انها تعقل  
**اقول** قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه  
 بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقتن بها يصير بتجرد العقل  
 اياها معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للعقول فلو هم  
 في هذا الفصل سؤال عن العبد المادية التي جرد ها العقل وصارت، مقولة  
 انها اذا فارقت صورة اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها معان المانع  
 زائل والمقارنة حاصلة وبالمجردة فهو سؤال عن العلة المنفصلية لاشئ تراه المذكور  
 في الفصل المتقدم **قوله** فجاوبك لانها ليست مستقلة بقوامها فاعلم  
 لما جردتها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة يرتسم  
 بها كاهي بل لقابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مترسما بالآخر  
 من الاخرية ومقارنتها غير مقارنته الصورة والمتصور له واما وجودهما  
 في الخارج فما دى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوله على حسب  
 ما فرضناه اذا قارنته معقول كان له بالامكان جعله متصورا **اقول**  
 والجاوب ان تلك الصورة لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها  
 من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة  
 معها في شئ آخر وليس واحد من الصور تدين الحاصلتين في شئ واحد  
 لقبول الاخر اولى من الاخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر  
 لكان كل منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر  
 فلا واحد منهما بجاعل للاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذا  
 لا واحد منهما بجاعل للاخر بل قبل لهما هو الشئ المتصور بهما لانهما حاصلا  
 فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فما دى غير مجرد والمادة مانعة  
 من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذا لا يمكن ان يكون تلك  
 الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اى الشئ  
 العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنته



معنى مقبول صار قابلاً له فكان له بالامكان العام ان يصح به وتعقله  
 فاذا ن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلاً وظهر من ذلك  
 ان كل عاقل مقبول وليس كل مقبول عاقلاً واعتراض الفاضل المشرح بان  
 الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جميع  
 الصور اتمة ثابتة ولا انها صور الاشياء يختلف بالمهيات فاذا هي مختلفة  
 وسر يكون يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالكلية الا ترى  
 ان المحل لا يمكن ان يخالف البطوع بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون  
 احد الشيتين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلا فهما بالمهية ما عكس  
 هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلاً للبطوع لاختلاف مهيتها  
 والا كما نت محلاً للسواد ايضا بل كان البطوع ايضا محلاً لها انما هي محل للبطوع  
 لكونه هيئة لها وكونها متصفة بها وهذا لا يمكن ان يقال احد المعقولين  
 مع تساويهما فالنسبة الى المحل هيئة وصفه للآخرى وكيف وكل واحد  
 منهما يتوحد لا مع الآخر بحسب مهية وبحسب مقبول فاذا ن ليس  
 احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف بان مقارن  
 الصور للمحلها والمحال معها غير مقارنتها للمحال فيها لان الاولين حاصلان والثاني  
 صمت فيه اعترف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلاً ولا يلزم  
 من صحة صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو مقتضى لكونه عاقلاً  
 والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من  
 صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى لشتنك للجميع فيه فقط  
 ثم بين ان احد الشيتين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به ان كان  
 قائماً بنفسه كان عاقلاً للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء  
 المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرق  
 والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل  
 تقبوله على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول  
 على كل ما لا يكون مستقلاً مطلقاً بل حكم بذلك على الشيتين

لا اختصاص له بالقابلية ولا بالآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده  
مدركة لما يحل محلها واعتراض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله  
متصورا ابانه اعتراض بان تصور العاقل للعقول امر وراء المقارنة وعند  
ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى العقول قد يقارن لجوهر  
المستقل بقوامه كالغفل الحيواني غير مجرد بل معنى الغواشي الغريبة شمرانه  
يصين مجردا بحسب عادات ما ندرك الجوهر ويصير الجوهر بتجدة عقلا  
بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص  
فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلية فيه ولا يلزم  
من ذلك مغائرة العقل للمقارنة بل يلزم مغائرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة

**وهم وتنبه** اولئك تقول ان هذا الجوهر ان كان لا مانع له بحسب  
ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصية التي يفصل بها عن المرتسم من معناه  
في قوة عاقلة يعقله **اقول** لما استدل بصحة مقارنة مهية الجوهر العاقل  
لسائر العقول عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها  
على صحة مقارنة اياها عند كونه قائمة بذاتها بوجه عليه الشاهد من وجوب  
احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها  
مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاصا  
المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها  
في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران  
بها لم يحتمل لحيث شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع  
اللاحق من حيث شخصية التي يفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة  
فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار  
كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا باصرا خارجيا وقد مر الفرق  
بينهما والا فليخصصا من انما انما فصل عن المهية النوعية بزوائد ايضا واليهما  
ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبارا كونها  
صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود

والفاضل الشارح لما التزم بين الاعتبارين اورد هما جميعاً فقوله فيكون جوابك  
 تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهمة النوعية  
 غير منفك عنها لالتصاق القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون  
 لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم  
 الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم  
 الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازماً للمهمة فيقتضى كونها مستعداً  
 للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير  
 يكون الشك ساقطاً واما القسم الاول من اقسام الثاني وهو ان يكون  
 حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة باطل  
 لان الشئ يجب ان يستعد او لا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها  
 لحصولها اللهم الا ان كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة  
 المتاحة كاستعدادات للعقولات الثانية في الذي يحصل بعد حصول  
 العقولات الاول واما القسم الثاني فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد  
 بعد وجود المقارنة باطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد  
 لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل  
 وجود المقارنة فيقتضى في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب  
 المهمة كما كان في القسم الاول وذلك لان المهمة قبل المقارنة انما يكون  
 مجردة عن الواجب الغريبة لكونها معتولة فلا يكون هناك شئ يفيد  
 الاستعداد غير ذاتها وحيث يسقط الشك ولنرجع الى المتن فنقول قوله

ان هذا الاستعداد لتلك المهمة ان كان من لوازم المهمة كيف كان  
 فقد سقط الشك تشكك اقول اشارة الى القسم من القسمين الاولين  
 معنى كيف كانت ان المهمة سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله  
 وان كان انما مكتسبه عند الامر تسام في العقل اقول اشارة الى القسم  
 المنقسم الى الاقسام الثلاثة والامر تسام في العقل وان لم يكن بانفراجه مقارنة معقول  
 حالين في محل لكنه مقارنة حال محلها معقول لان فهو ايضا مقارنة للمهمة

المعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول  
الاكتساب له اقول اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والفاء في قوله  
فيكون يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما يكتسب  
الاستعداد عند الامر تسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد  
المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء  
حتى حصل فاستعداد له اقول اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله  
فيكون للجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاء قبل  
الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب  
جواباً للشرط وبيان الفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك  
في تفسير الفاظ الكتاب وقد راجعنا الى ثمر يفهما وترك المتن غير مفسر  
قوله اولم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اقول اشارة  
الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساد وكان في قوله وقد كان تاماً  
يعني هل قوله هذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج  
القسم الثالث الباقي من الثلاثة فيجب ان ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة  
فهو المهية اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون  
الاستعداد لازماً للمهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض  
ما يقارن يتلوا المقارنة الاولى اقول اشارة الى ما ذكرناه من كون  
الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وهذا قد تم الجواب قوله وكذلك  
فاعلم ان المهية المعنى الجسسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خرج الى الفعل فلما تم  
لطول الكلام فيه فليكن في المعنى المحقق النوعي اقول هو جواب لشك آخر  
تقريبه ان يقال المعنى المشترك الجسسي الحيوان مثلاً اذا كان مقارناً لفصله كان  
لم يكن مستعداً للمقارنة فصل آخر كالصهيال واذا جاز ذلك فلم يجوز ان يكون  
المهية المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند  
كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجسسي من حيث  
طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارن بها مقارنته

مقوم لوجوده محصل لا يثبت فان لم يكن لبعضها كمال الصهاى مثال خروج الى الفصل  
فلوجود مانع كالنا طوق سبقة فتقوم المعنى الجنس وحصله نوعاً آخر واخرجه  
بدل ذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فنزال  
ذلك الاستعداد بوجوه هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية  
بل بعد نزولها عن الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته  
الجنسية باقية وان كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك  
فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة  
الانواع باقية وان كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك  
الاستعداد لمقارنة ما دامت على طبيعتها النوعية اولى من  
الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التى نحن فى قصتها نوعية  
محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها  
بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصلت  
ما اصلته علمت ان كل شئ من شأنه ان يصير صورة معقولة وهوقاسم  
بالذات فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل  
هذا ظاهر وهو تكبير لما بينه فى الفصول المتقدمة وكما من شأنه ان  
يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته  
وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل **اقول**  
قد تبين فيما مضى ان المهيئات المعقولة انما يكون مخرجة عن الواحق الغيبة غير  
مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجرداً بنفسه وباحوال نفسه  
لا يتجرى العقل اياها على العقول المتفارقة وما قبلها كمال ان من شأنه ان يجب  
ما من شأنه لان مقتضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك  
مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنع مانع يكون لا محالة واجبا مادامت  
الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير  
ويتبدل فاذا نوجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح  
ان يكون معقولا وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المتفارقة

بالمذات التي هي اهمها فعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه ان يحجب  
 له ما من شأنه لوقوف ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون  
 مستجيبة لاسبابه و محتاجة لما ينفذ به بعضها وقد تحرر الكلام في ادراك النفس  
 ويبقى الكلام في تحريكها **تكملة** المقصد بذكر الحركات عن النفس تليها لعلك  
 الآن تشتبه ان تسمع كلاما في القدم النفسانية التي يصدر عنها العمل وحركات  
 فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر **اشارته** اما حركات حفظ البدي  
 ونقله فهي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة  
 الى النفس النباتية التي يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مباد  
 تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما يفيض  
 على الابدان المركبة بحسب درجتها من الاعتدال وبعد ما عتدلت  
 كما من ولا بد في الامزجة المتعدلة من اجزاء حارة بارطية وينبعث ايضا من  
 كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة يكون آلة لها في افعالها وادارة لقواها  
 وهي الحرارة العريضة فالحرارة ان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة  
 في البدن المركب فيعاق ونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فذات  
 لو لا شيء يصدر بدلا لما يتحلل منه ففسد المزاج ببرعة وبطل استعداد المحترق  
 لا اتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات  
 قوة تحدد ما يشبه بدن المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بدارتها بضعفه  
 اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس ارضية عنها فقل كانت  
 الاسطقسات متداعية الى الانفكاك . لم يكن من شأن القوى الجسمانية  
 ان تحيها على الالتيام ابدا **كما سيأتي بيانه** وكانت العناية الالهية مستبينة  
 للضمان النوعية دائما فقدر ربها ما يتلاحق الاشخاص اما فيه المرتعذر  
 اجتماع اجزائه لجده عن الاعتدال ولسعة عرض من اجبه فعلى سبيل  
 التوالد واما فيه يرتعذر ذلك لثمة منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل  
 التوالد وجعلت نفس الاخر ذات قوة تحتل من المادة التي تحصلها الغاذية  
 ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذي محيضة من شخص جعلت النفس المبدئية  
لها ذات قوّة يضيف من المادة التي يحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً الى المادة المحيضة  
فيزيد ما مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بانتمائها الى ذلك النوع الزاين  
الشخص فاذا ان النفس المبدئية التامة انما يكون ذات ثلث قوّة يحفظ  
بها الشخص اذا كان كاملاً ويكمل مع ذلك اذا كان ناقصاً وليست بقوى لتولد  
مثله وهي المسماة بالغاذية والنمّية والمولدة للمثل فظهر من ذلك  
ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء **قوله** لتعاليم  
المسماة سداً المبدئية ما يحلّل اشارته الى غاية فعل الغاذية **قوله** وليكون ذلك

مراد به في الاشارة الى تناسب مقصود محقق في اجزاء المختص في الاقطار  
بها الخلق اشارته الى غاية فعل النمّية **قوله** وليتم ذلك من ذلك في اجزاء  
الشخص اخر اشارته الى غاية فعل المولدة **قوله** واثباته افعالاً مختلفة قوّة  
اشارته الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اولها الغاذية ويخدمها  
المجاذبة للغذاء والمأسكة للجذب الى ان تهضمها الهاضمة المهينة والنافعة  
للاكل اشارته الى تقديرها الغذائية على النامية لتقديم فعلها على افعالها والى

خوادها الاربع بحسب الافعال الاربع على الترتيب الذي ذكره **قوله**  
والثانية القوّة النمّية الى كمال النشوق **اقول** لما كان الانماء والتوليد  
معاً حوجين الى كثرة المادة المسعد تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء  
اهم لانه متعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون  
الشخص معرضاً للفتنة فعمل الانماء مقدماً على التوليد بعض التقدم والغاذية يخدم  
هذه القوّة في تحصيل المادة **قوله** فان الانماء غير الاسمان **اقول**

النمو والسمن يشتركان في شئ واحد وهو الازداد الطبعي للبدن بالقبول  
مادة الغذاء اليه ويفترقان باشتاء منها التنااسب في الاقطار ومنها  
طلب غاية ما يقصدها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص  
بجميعها والسمن يختص باحياانها وبها في احيانا والذبول يقابل النمو والفرار  
يقابل السمن **قوله** والثالثة القوّة المولدة للمثل وتبعث بعد





وغلبة انما ينبعث عن احراك منافية في الشئ المكروه او الضار ويسمى غضبا  
 ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة كما ان الرئيس في القوى المدركة  
 الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة وتليها الاجماع  
 وهو العزم الذي يخرجهم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والذات  
 ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا للتناول ما لا يشبهه وكسرها  
 اتناول ما يشبهه وتتمد وجوده في الاجتماع يخرج احد طرفي الفعل والترك  
 اللذين يتساويان نسبتتهما الى القادر عليهما او يليها القوة المثبتة في مباد  
 العضل المحركة والاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان  
 المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القاء راسي ذلك غريب  
 مشتاق ولا عازم وهي مبادى الغريبة للحركات وفعلها تشبه الاعضاء وراسها  
 ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها فتقول ولها مبدأ عازم يجمع  
 اشارته الى اجماع المذخور مدعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقول اشارته  
 الى المبادى البعيدة تنبعث عنها قوة عضوية دافعة للضار او قوة سهوانية  
 جالبة للضروري او النافع الحيوانيتين اشارته الى قوة الشوق للتوسط بين القوى  
 المدركة والاجماع فيطهر ذلك ما انبت في العضل من القوى المحركة الخادمة لذلك  
**بإمرة أقول** اشارته الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطبع تلك اشارته  
 الى ان هذه القوى انما يطبع الاجماع وتلك الامم اشارته الى المبادى الشئمة لهذه القوى  
 في الحركة بالحقيقة هي هذه والباقية امم قلما ذكر كون الشوق منبهات القوى المدركة  
 وكون القوى مطبوعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب نحن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق  
**قوله** اشارته الى الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركة من الحركات انفسنا  
 دون الطبيعية وكونها حركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالع  
 بحركته وضعيا اما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن الجبال ان  
 المظهر بالطبع منه فكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون  
 ذلك في الارادة المستغرغ ما يوجب اختلاف الصيات فقد بان ان حركته نفسانية  
**بإمرة أقول** بين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا

طبيعة والنفس العقلية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بأرادة والطبيعة  
 هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الالفة  
 وعدمها وعدم الارادة لا يطلب شيئا بتركه وواحد هار بما يفعل كذلك فيقتضون  
 عرض موجب لذلك الاختلاف ولما كان المستدتي في طالبة محدد وواضع من كاهواة  
 عن حدود وواضع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعية فاذا هي نفسانية وانما لم يحتمل  
 ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستند برطبا على معنى محض  
 عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **مقوله** المعنى المحس الى مثله يتجه الارادة  
 الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحل على كثير  
 غير محصورة فهو عقل سواء كان معتبرا الواحد شخصي لقولك ولد آدم او غير  
 معتبر لقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الملكية وتقتل  
 على حكمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسيًا كقاع زينة هذه القيمة مثلا  
 ارادة حسية اي متعلقة بخير في محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليا كقاع  
 الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية  
 او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحصل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا  
 شخصي كولد آدم ولم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضر في كونه عقليا  
 تقيد به بالتخصص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين  
 ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس  
 المتعينين الحكماء ان ظاهرا **اشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة  
 فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد  
 بيان ان النفس العقلية التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات اربعة عقلية  
 كالنفوس الانسانية وانما يخلص الجسم الاول بالذلة في الفطنة اقام الدبران على حركة  
 وعلى كونه فاحركة مستديرة وحل اجتماع سائر انواع الحركات عليه لم تغير سائر اولاد  
 فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها الا انها محركة فالذات بحسب طبيعة او ارادة وغير ذلك  
 لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار في ذاته  
 انما يقتضيها لانها بل شئ آخر يحصل بها فيكون مقتضىها في ذاتها محركة في ذاتها

فأذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم معنى تعريف الحركة انها كمال مبدأ  
اولها بالقوة من حيث هو بالقوة لا يتأقضى لما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة  
الى الاول هو تأديتها الى الكمال الثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها لان هذا نقول  
قد ذكرنا ان الارادة اما حسيه واما عقليه والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لانها لا تحسب  
ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولى

الا الوضع وليس معين موجود بل فرضي ولا معين فرضي تقف عنده بل معين كلي  
فتلك الارادة عقلية اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم  
كذلك والارادة انها يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت  
اصناف الحركات مستنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في نمط الثاني  
فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون  
حاصلا للمطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس  
بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وينتج اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية  
لان كل واحد من كل كلي فله مع كلياته معين يمتاز به عن سائر احوال ذلك الكلي فاذن المعين  
المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو ما جزئى واما كلي ما الجزئى فاذا حصل

الحركة الجزئية التي هي عند ذلك حركة الجسم الاول التي هي علو لوجوه الزمان فيمتنع ان يفتقد فاذن مطلوبة  
الارادة للجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئى الواحد لا يضر كلياته كما هو  
في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن الارادة  
التي هي مبدأ للحركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سرا اقول الظاهر من  
مذهب المشائين ان المباشر التحريك الفلكي لنفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته  
وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر التحريك والشيخ  
قد استدلل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد قرر فيما مضى ان القوى  
الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان العقول التي من شأنها ان تعقل لا من شأنها ان تعقل  
ان مباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة  
الانسانية من شأنها ان تعقل ويباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وليصدر  
عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصحر الشيخ

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر الفاضل الشارح ذكر ان الشيفر تكلم في هذه المسئلة  
 في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سر ولكنه لم يفصل القول فيه  
 الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس  
 حيث قال واما النفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها  
 لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث  
 تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لا حراك سر  
 واضر خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يليه ضرب  
 من النظر مستورا اعلى الراغبين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول للفاخرة التي لها  
 كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها كالاتماك في نفوسنا مع ابداننا  
 ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر تنبيه الراي الكلي لا ينبعث منه شيء  
 فخصوص جزئي فانه لا يخصص بجزئي مندون جزئي انما بسبب تخصص كماله يقتضيه  
 به ليس هو وحدة **اقول** يريد ان يبين ان للنفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية  
 هي ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل جعل مبداء الارادة الكلية نفسا هجدة  
 ومبداء الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان  
 الجسم الواحد يمتنع ان يكون في انفسين اعني اذا تين متباينتين هوالة لهما معا بل مند  
 الشيفر هو ان لكل فلك نفسا واحدة هجدة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فينقسم  
 بها وهي تدرك للحقول بذاتها وتترك الجزئيات بجسم الفلك وقهر الفلك بوسطة  
 تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار اخر صورة كما في نفوسنا وابداننا  
 بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر فلنرجع الى المتن فقوله  
 الراي الكلي لا ينبعث منه شيء فخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو الدرجان عليه  
 وقوله الاسباب فمخصص كماله يقتضيه اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكلية  
 فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي  
 ان يبذل كالمع الشعير بهذا الدرهم **فوقله** والمريد من الحيوان تقوته الحيوانية للغذاء  
 انما يبذل ويختار له غذا آخر فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهذا لا يطلب الغذاء  
 بحركته وانما يتصل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكن هو بل ق

مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هذا الزلة شك في معنى ما ذكره  
وهو ان يقال الحيوان ربما يبدى تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك كما يتناول الى  
غذاء وجد فالمراد بتلك الكلية لانه انما هو مراد كل ثم انه اذا حضره غذاء جزئيا تناول ذلك بدل  
على صدد الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فانزال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تناول الغذاء  
والحيوان انما يتناول غذاء جزئيا يتذكر كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه يلعبث من ذلك  
التفصيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء التي يذكره فيعزم على طلبه ويحرك في التطبيقان وجد  
غذاء اخر غير ذلك بالتخصص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لاني  
الحيوان وارضاهه وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك في  
قطع المسافة يتفعل له محدود وجزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التفصيل مقطوعا وربما كان  
متحد والوجود نحو ما تجد والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية الجزئية  
في التفصيل كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال  
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة  
ليشغل على محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها  
الجزئية فقاطع تلك المسافة بتفصيل تلك الحدود واحدا بعد واحد ويلعبث عن كل تفصيل  
ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فيصير  
تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يحلوا ما ان ينقطع التفصيل فيقطع  
الارادة والحركة فيقف التشنج او لا ينقطع بل تنصل التحيلات متحدة على التوالي حسب  
اتصال المسافة وتصل الارادات المنبثقة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات  
لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التحيلات والارادات على سبيل  
الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** ولعل هذا لا يقتصر  
الارادة لشئ جزئي حتى يكون الارادة الكلية مقابلة لها مراد كل ولا يجب له تخصيص  
**اقول** لما فرغ من بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادى  
الحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدد ورساها لافعال الجزئية عن الارادة  
الكلمية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بتفصيل جزئي كما فكل  
فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مراعى اكليا ولا يوجب تخصصها

جزئياً فلا حاجة لتحليل في ذلك الى انضيات من جزئى اليه قوله ونحن ايضا فرجما  
تصنيفاً قضاء كلياً من مقدّمات كلية فيايجاب ان تفعل ثم اتبعناها قضاء جزئياً  
ينبعث منه شوق واردة متعينا ان ضرباً من التعيين الوهمى فتنبعث القوة المحركة  
او حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراحل اول اقوال هذا استشهاد بكيفية  
صدور حركاتها عن ارادتنا الكلية وتأكيد ما ذكره فاننا نقصو سلباً كلياً  
مشتاقاً مستهيناً انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي وحصلناها  
من مقدّمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة  
بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئياً هو ان هذا الدرهم الذى فى يديك ينبغي ان ابذله  
فينبعث من هذا القضاء الجزئى شوق واردة متعينا ان ابذل هذا الدرهم فينبعث  
القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لاجل المرام  
الاول الذى هو صدور بذل الدرهم اعنى قاصراً عن الفاضل الشارح فقال ادراك  
الشئ الجزئى يقتضى نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول الشئ  
المنتسبين فادراك الشئ الجزئى يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل  
قائل ايا لا فلو توقف تحصيل قائله اياه على ادراكه من حيث هو جزئى لزم  
الدور والجواب ان ادراك الجزئى قبل وجوده يتوقف على حصوله فى الخيال  
لا على حصوله فى الخارج وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل  
القائل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئى فى الخارج  
مبدأ حصوله فى الخيال فقد يكون حصوله فى الخيال ايضا مبدأ حصوله  
فى الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعاً ان متى حاولنا فعل حركة  
فانا لا نحاول الايجاد للحركة من حيث هي حركة فى الموضع  
الفلا فى الوقت الفلا فى ذلك لا يلائم الكلية ولا تحاول  
الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف  
نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان الموش فى الفعل الجزئى  
هو القصد الكلى لانه انما يتخصص ذلك الجزئى بسبب تخصص  
المحل والوقت والجواب ان تعيين المتحرك والمسافة والزمان يقتضى

شخصية الحركة كما اعترفت به وبالحجة فقوله نحاول حركة جسم  
 معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على  
 تنافي بين قولنا ايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين  
 بينا نقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة  
 بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة  
 جزئية والكلام فيها كاللزام في الاول فتسلسل ثم التسلسل  
 ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة لللاحق كان ايضا  
 محالا لان السابق ينبغي ان يحصل لللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود  
 والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتدرك  
 الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس  
 والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة تكون الجسم في حد  
 ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه وانا وجدت امتنع  
 ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد  
 لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال  
 تونه في الحد الذي قبله فاذا تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة  
 لا من يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى  
 الحد الذي يريده تغنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى الحد  
 سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجب كل ارادة سببا لوصول  
 بتأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شي غير قابل على سبيل تصرف  
 وتجدد والسابق لا يكون بانفراذه علة لللاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيا فيه  
 اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة لللاحق  
 فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة لاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن  
 اثبات هذه النفس والجواب ان الشيء لم يستدل بهذا على وجود النفس بل  
 استدل باستدانة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك  
 قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة



سبباً به يتم كون الطبيعة حلة لوجود حركة اللاحقة من غير ان اثبت هذا  
 نفساً ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب  
 التخصيص هو القابل وبيان ان الفلك يقتضى ارادته ابعده عن فكرة كونه  
 الا ان جرم الفلك في كل وقت لما هو يقبل الحركة خاصة را منع الرجوع  
 والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستقرت النفس بصدق بذكرهم  
 من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو سوءاء شئ خارج للنفس  
 والجواب ما مر وهو ان العناية الفارقة بالفرادها يقتضى  
 او ما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث منع زائد في تقديره  
 ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولعل سلطان ذلك ان  
 على اصواتهم لا يتم بقولون غرض النفس من التفرقة بين النفسانية والعقل  
 والنفس الحركية لا تدرك العقل وان اثنى ان اضافة مدحيه شئ  
 لا يخرج الجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل  
 ادراكاً غير مجرد بل مشوباً بالخواص المادية على نحو التوهم والتخيل  
 وعلى مذهب الشيخان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها  
 وتحررك الفلك بقوة منطبعة في جميع كنفوسنا وباقي اعتراضاته يخل  
 بما مر من عمل وتنبؤ اما الشئ الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته  
 الارادية فهو عدياً به بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يخرج  
 محرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون  
 اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العيني فان فيه ضرباً اخفياً يطلب  
 اللذة والسأهى والناشئ مما يفعل وهو يتخيل لذة ما وتبديل حاله  
 او ازالة وصب ما فان الناظم تخيل واعضائه ايضا قد تطيع تحريكه  
 عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة وفي الشئ الصريح بالنفس  
 في شئ الذي يصير كالصوت كمن يري مناه شيئاً خفياً جداً او جيباً جذاً فربما انزعج  
 للهرب او للطلب واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل انه هو هذا  
 يتخيل شئاً واحفظ ذلك الشعور في الذكرك شئاً وليس يجب



ان يتكرر وجود التخيّل لاجل فقد اُحد الاخرين اقول قد ذكره هنا الحركة النفسانية  
لا تزدلنا انها بل ترا لحصول وضع كل وكما ان حصول الوضع اكل ليس ايضا لذاته مرافقا  
بل انها لا تشق آخر وكان من الواجب ان يبين الشئ الذي هو لذاته غاية هذه  
الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس ولفا عليها وخصان  
النمط السادس مشتق على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فهو بعد بيانه  
هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض ذلك لان  
احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الوجوب  
عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شئ  
يرادى وحيث اولى من عدمه وهو عرض له مشغوبه على الاجال امير بين المتحركة الصادقة  
عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليست ايضا بين الامحال انفسانية والافعال  
العقلية على ما يحى بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالولوية  
المطلوب قد تقع على وجوده فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون نسبي  
وقد يكون تخيليا ونذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة  
العابث والساهى والناهي فان منكرو وجوب استدلال هذه الحركة  
الى غاية شعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات حصيل ليقتر  
منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان الغيب والساهى والناسم لم يفعوا  
افعالهم لغايات تخيلها لوجب ان يتذكر وهما بان يتخيّل الغاية والشعوبه  
وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر  
يبدل على وجوده - فبعضها وعدة لا يدل على عدم واحد منها  
بعينه بل على عدم شئ  
منها لا بعينه - فبعضها وعدة لا يدل على عدم جميعها  
فان الاسباب  
التذكر على عدم التخيّل  
غير صحيح - فبعضها وعدة لا يدل على عدم الكتاب  
ظاهر وههنا قد صرح بكون التذكر كبا من حفظ وادراك على اوجهه والله اعلم بالصواب

النمط الرابع في الوجود وعلة الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على شيء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزء من ماهياتها بل لما يكون عارضاً لها فاذن هو معلول مستند إلى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وصله  
تنبيهه انه قد يغلب على او هام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يتأله الحس بجوهرة ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم  
او ليسيب ما هو فيه كحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت تتأني لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يحاطب يعلم ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك تشكك في ان وقوعه على زيد وعمر بمعنى واحد موجود فلذلك المعنى الموجود لا يتخلو من ان يكون بحيث تناله الحس ولا يكون فان كان بعيداً من ان تناله الحس فقد اخرج النفس من المحسوسات  
ما ليس بحسوس وهذا محجب وان كان محسوساً فله وضع واين ومقدار معين وكيف لا يتأتى ان يحس باه ولا يتجمل الاكساف فان كل محسوس وكل متخيل فانه قد  
لا حيلة لشئ من هذه الاحوال وانا كان كذلك فلم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صريح وكذا الحال في كل كلى اقول يريد  
التشبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهه ومن يجري مجرىهم من يدعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوساً حكمها على المحسوسات فتقوله ان الموجود هو المحسوس  
قضية وان ما لا يتأله الحس بجوهرة ففرض وجوده محال كما عكس نقيض لها والحق هو باها هو الذات وانما قال بجوهرة لانهم لا يجوزون وجود شئ يتأله الحس بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم

او ليست ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظه من الوجود ايضا لما سبق وذلك  
 لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو ما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود  
 ما لا يكون جسما او جسمانياً والشبهة على نساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة  
 من المحسوسات لان حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن القوى الغريبة  
 من الاين والوضع والكم والكيف مثلاً كالانسان من حيث هو انسان الذي  
 هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحصول  
 على الاشتخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذا الاشخاص  
 اناساً ثم انه ان كان محسوساً وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق كايست  
 ما و وضع ما متعين وحر عمتنع ان يكون مقولاً على الانسان لا يكون في ذلك  
 الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه ههنا ان لم يكن  
 محسوساً فهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث  
 هو احد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة  
 واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن  
 بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه وكذلك فسر الشبهة قولهم ان  
 هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقى  
 الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك  
 موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس  
 ونحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض له الاشتراك وعدمه  
 وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني  
 يوجد في العقل فقط على ما صرت الاشارة اليها وهم وتلبيه ولعل قائل انهم يقولون  
 ان الانسان مثلاً انها هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب غير  
 ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فتشبهه ويقول ان الحال في كل عضو كل  
 مما ذكرته او تركبة كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم ان يقول انكم قد اشتراطتم  
 في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء واما  
 اقدار متناهية الاوضاع على ما يتخيل منه ويجسّن او الشبهة لم يشغل بايضاح الحال

في معقولية الانسان لان الاشغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه  
 على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذات طبيعة معقولة  
 غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه تذبذبه انه لو كان كل موجود  
 بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ونكاه  
 العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء  
 من العشق الخجل والوجل والغضب والشجاعة والحب ما يدخل في الحس والوهم  
 وهي من علائق الامور المحسوسة لما ظنك بوجودات ان كانت خارجة عن  
 عن درجة المحسوسات وعلائقها اقوال لما نبه على ان في كل محسوس شيئا  
 ليس محسوس ولا موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس  
 بمحسوس وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس الوهم  
 والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان المحسوسات  
 علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق  
 والخجل وغيرهما فان اشتغالها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس  
 الظاهر واما طبيعتها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس  
 والمحسوسات وعلائقها هذه فاذن ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه التراتب  
 بالذات فهي ولي بان لا يكون محسوسة ولا موهومة تلزيم  
 كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير  
 مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده **اقول** الحق ههنا اسم فاعل في  
 صيغة المصدر كاعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك  
 على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول  
 والعقد الذي يدل على حال الشيء الخارجي اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار  
 الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصود  
 من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس  
 فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقة الذاتية التي هو بها  
 حق اي حقيقته المجردة من العوارض الغريبة للشخصية التي هو بها غير قابل

للاشارة المحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ اولا الذي يعطى كل  
 هي حقيقة تحتفظه ونحوه كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح  
 بالمقصود مما مضى ولذلك ساءة تدنياً فالفا ضل الشارح ظن انه الحق  
 للمبدأ اولا لبسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان  
 اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بها هي حقيقة  
 فتعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل  
 حقيقة تنبيه الشئ قد يكون معلولاً باعتبار رهيبة وحقيقته وقد يكون  
 معلولاً في وجوده واليك ان يعين ولك في المثلث مثلاً فان حقيقته متعقبة  
 بالسطح والخط الذي هو منبوعه وهو مادة من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية  
 كأنهما علتاه المادية والصورية وما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى  
 ايضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثية ويكون جزءاً من حدها وتلك  
 هي الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة فاعلية نعلته العلة الفاعلية **اقول**  
 يريد ان يغير الى العلل وهي اما علل المهمة الشئ او علل لوجوده والاولى ينقسم  
 الى ما يكون الشئ به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشئ به بالفعل وهو  
 الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاولى  
 هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عليه هو لا يجاد نفسه او كونه علة  
 لا يجاد بان يكون الايجاد لاجله والاولى هو الفاعل والثاني هو الغائية والمادة و  
 الموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والتميز  
 وان كانا مقعدين للفرع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما هو نوع  
 مقول على الباقيين بانه هو العلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين  
 ذلك فقول الشئ قد يكون معلولاً الى قوله **كانهما علتاه المادية**  
 والصورية اشارة الى العلل المهمة وانما قال **كانهما علتاه** ولم يقل **هما**  
 علتاه لان للمثلث لا مادة له ولا صورة فانه **كم** والمادة والصورة تكونان  
 للاجسام المركبة وايضاً السطح ليس يحل الخط على الوجه الذي يكون للادة  
 للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس

وفصل المثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له  
 في الوجود ولذلك يشبههما بالمادة والصوتة لا بالجنس والفصل وقوله  
 وما من حيث وجوده فقد يتعلق لعدة اخرى انما اشارت الى علل الوجود ما  
 اقتصر على الفاعل والغاية لمحصل مقصوده ههنا فهما ولم يذكر الموضوع  
 اذ انما يشترك في قوله فقد يتعلق لعدة اخرى واشتراك بقوله وتلك هي عللية بقوله  
 والغائية الى ان الغاية لا يقيد وجوده حلول بالذات بل يقيد فاعلية الفاعل  
 فحقيقة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعنة غائية بالنسبة الى المعلول  
**تنبيه** اعلم انك يفهم من المثلث ويشهد انه هل هو موضوع بالوجود  
 في الاعيان ام ليس بعد ما تشتمل عندك انه من خط وسطه ولم تشتمل لك انه  
 موجود في الاعيان **افتوا** يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده  
 في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو الفرق بين علل  
 يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر  
 اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصوتة ولذلك  
 ذكر الخط والسطح الشبهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر  
 اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية كالجنس والفصل  
 وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة  
 الموجودة للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصوتة  
 او بجميعها في الوجود وهي علة لجميع منهما **افتوا** لما ذكر العلل  
 وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا اللفظ مشتقاً على البحث من علل الوجود  
 اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود انتي هي الفاعل والغاية لسائر العلل وكيفية  
 تعلق احديهما بالآخرى واعلم ان المعاولات تنقسم الى مالا مادة له ولا صوتة والى ماله  
 مادة وصوتة والنقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى مالا يوجد في الاول  
 يحتاج في وجوده الى علة يسجد له والى موضوع يقبله والثاني يحتاج  
 الى علة موحدة فقط والشيء لم يتعرض لذلك هذا القسم ذكره لم يكن له علل المهية  
 والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصوتة والشيء خص بالبحث

به بقوله العلة الموحدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة الموحدة  
 في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول  
 النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته وآلية اشار بقوله علة لبعض  
 تلك العلل كالصورة ومثال الثاني النجوه المفايرق الذي هو علة لصورة  
 الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجمعية وعلى التقديرين انما يصير المادة  
 مادة بالفعل بسبب العلة الموحدة فيكون هي علة للجمع بين المادة و  
 الصورة اعني للتركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي  
 علة للجمع بينهما **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بمهيتها ومعناها  
 لعلية العلة الفاعلية ومعلوله لها في وجودها فان العلة الفاعلية علتها لوجودها  
 ان كانت من الغايات التي يحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لعلها  
**اقول** مهية الغاية ومعناها اعني كونها شئيا ما غير وجودها والمعلولات  
 ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتى في بيانه والغاية في القسم الاول هي حد  
 مقارنة لوجود المعلول بما هيته وجودها معا وفي القسم الثاني يوجد  
 متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة  
 لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فان وجود الغاية في هذا القسم  
 لا يكون علة بل ربما كان معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي مهيتها  
 المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل  
 وانما على يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة في مهية الغاية يكون علة  
 لعلها وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشئ  
 ظاهرا وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان  
 حاصلا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة  
 عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات  
 موجودة في اذائها ولا ان يقاها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف  
 على وجود المعلول فان تلك الغايات غير موجودة وغير الموحدة لا يكون  
 علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقاها لافعال الطبيعية غايات ولحق



ان الطبيعة ما لا تقتضى لذاتها شيئا كان ما مثلاً لا يحرك الجسم الى حصول ذلك  
 الشئ فكون ذلك الشئ مقتضاه امر ثابت دل على وجود ذلك الشئ لها  
 بالقوة وشعور ما لها به قبل وجودها بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارته  
 ان كانت علة اولى هي علة لكل وجود ولعله حقيقة كل موجود في الوجود اقول  
 العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق عليها  
 ولا مادة لوجوبه تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل  
 ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود  
 علة اولى هي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان  
 لتحقيق اي معلول كان في الوجود قلوبه كل موجود اذا التفت اليه  
 من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجلب الوجود في نفسه  
 او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب  
 لم يجز ان يبق اذ مستغنى بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذات  
 شرط مثل شرط عدم علته صار مستغنى او مثل شرط وجود علته صار واجباً وان لم  
 يقترن بها شرط الى حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو كما  
 فيكون باعتبار ذاته الشئ الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب لوجود  
 بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته اقول يرتفع الموجب على الواجب لذاته والممكن  
 لذاته والفاظه ظ قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم  
 هو القاهر بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهي اسم من اسماء الله تعالى  
اشارته ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته فانه ليس  
 وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلهذا  
 شئ او غيبة فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان ان الممكن  
 لا يوجد الا لعلته تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة  
 في غيره او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد الشئيين متساويين من  
 غير مرجح فاذن الاول حق والشيفه اشار بقوله فليس يصير موجوداً من ذاته  
 الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث



هو ممكن الى استحالة الترجع من غير مرجح وتبقى له فان صار احدهما اولي فلحصول شيء  
او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول تلخيصه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية  
فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكن في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون  
غير واجبة ايضا ويحذفها ولنزد هذا بياناً اقضوا ان يريد اثبات واجب لوجود  
لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب  
او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالقوله في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يبدور  
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيء لم يذكر القسم الاول لان الخطأ ب  
ولا الثاني لانه ظاهر انفساد ويسبب آخر يذكره في ما بعد بل ذكر الثالث و اراد  
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير  
وجودها محتاجة الى شيء خارج منها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن  
ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويعتبر ان يقرر تقسيمات والنتيجة قرى على الوجه الاول  
في ذلك الفصل وعلى الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول الممكنات  
لو تسلسلت لم يكن لها بدا من شيء يحتاج اليه جملة ان الاحاد امكنة وكل  
واحد منها وكل موجود مغاير لها ولا حادها واجب ان يكون خارجا عنها  
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فان هو واجب قال ايضا هذا الفصل  
موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ  
لوجاه ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم  
جائزا ما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب في وجوده التسلسل  
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيء تساهل فيه هنا  
اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام موازنة لفظية  
وهي ان استثناء الشيء الى ما قبله بالنزاع لانه استثناء الى معدوم فالواجب  
ان يتقن ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة  
بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون  
في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تأخر عنه لكان اسناد كل  
ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومواد هذا الفاضل هو هذا المعنى ما اعترض المشهور

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلنظي لا ينبغي ان يلتفت في الاحتجاجات  
 المعنوية امثاله **شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي**  
 علة خارجة عن احادها **اقول** يبين سلسلة الممكنات على تقدير وجودها  
 محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه الا بسط فيعمل الدعوى اعم مما نذكره بان حكم  
 على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون **فان** واحد  
 منها معلول بالاحداث **في شئ خارج عنها قوله** وذلك لانها اسان يقتضي  
 علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها **فان** هذا  
 تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضحه فسادا والقسم الاخر  
 وهو ان يقتضي علة تنقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون **كل**  
 الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها **فقوله** واما ان يقتضي علة هي الاحاد باسرها  
 فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما **الكل**  
 بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة ببيان فساد القسم الاول ووجهه ان **كل**  
 الاحاد اما ان يراوده الجملة او اراد به كل واحد والا **ول** بطول نفس الشئ لا يكون  
 علة لها والثاني بطلان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجوده **كل** واحد  
 ليس بمقتضى للجملة وآعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلاثة انواع  
 احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة **فان** جملة  
 من احادها **فالتاني** ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع  
 كشكل البيت المحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك  
 بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدء الفعل واستعداد كالمزاج الحاصل بعد ترتب سبب  
 الاسطقسات **والثاني** في الاول هو شئ مع شئ فقط وفي الثاني هو صورة شئ مع شئ  
 وفي الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول  
 حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شئ واحد **فقوله** واما ان يقتضي علة  
 هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد **اولي** بذلك من بعض ان كان كل واحد  
 منها معلولا لان علة **اولي** بذلك **اقول** هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد  
 من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلبة **اولي** لان كل بعض فرض

علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض ولي منه بالعلية قوله واما ان يقتضى علة  
خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي تعالى عنه اقول معناه ظ وفساد الاقسام المذكورة  
دل على صحة هذا القسم اشارته كل علة جملة هي غير شئ من احادها فهي علة  
اولا للاحاد الجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت  
باحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن  
علة للجملة على الاطلاق اقول لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض هي محتاجة الى علة  
خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت  
اولا علة لواحد واحد من الاحاد وتبينها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير  
محتاج اليها وازم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع  
بخلاف الاول لانه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشافعي  
ما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الاحاد ليس  
بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد  
ليس بعلة للجملة فآورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد ذلك  
لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شئ من احادها والا شبه ان مراده بيان ان  
الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لاحادها  
افراد كما قدمناه اشارته كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولا وفيها  
علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة اقول قد بين مما مر ان كل جملة  
مشتتة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية  
ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عن بعضها فذكر ههنا انها  
ان اشتملت على ملة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة  
اشارته كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية  
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة  
عنها لكنها اتصل بها في حالة طرف فظهر ان كان فيها ما ليس بمعلول فطرف  
ونهاية فكل سلسلة ينتهي الى واجبها الوجود بذاته اقول لما فرغ من بيان المقدرات  
التي لا تحتاج للتطرف ذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

او غير متناهية فلا يخلو ما ان لا يكون مشتقة على علة غير معلولة او يكون مشتقة  
عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي ظرف لها لا محالة ولا يمكن  
ان يكون تلك الخارجة ايضاً معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة  
تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها  
على ظرف فعلى التقديرين لا بد من ظرف وانظر واجب كما امر فاذا كان كل سلسلة  
ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المظن وههنا قد تم لبس هان الذي اراد الشيخ بقوله  
واعلم ان الدوران كان ظاهراً فساداً لكن على تقدير وجوبه يلزم منه  
المظن ايضاً لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت  
البيان المذكور متناً ودلالة لم يقر بالشيخ له فسمّا **اشترط** وفي بعض النسخ **تنبيه** كل  
اشياء مختلفة باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازماً من  
لوازم ما يختلف به فيكون للاختلافات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون  
ما يختلف به لازماً ما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً وهذا  
منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون  
ما يختلف به عارض عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر **اقول** هذه قسم يحتاج اليها  
في بيان توحيد واجب الوجود وتقررها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كما هذا  
الشخص وفان الشخص وقد لا يختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمقول  
او غير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمر في الانسانية  
وتد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان  
المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتماعيه احدهما ما يختلف  
به والثاني ما يتفق فيه واجتماعها لا يخفى ما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد  
المحجبين او لا يكون والاول هي اللزوم والثاني هو العرض واللزوم لا يخفى اما  
ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجوب هذا القسم ليس بمنكر وهو  
الحجوان اللازم للناطق والعجم في الانسان وعين من الحيوانات واما ان يكون  
من جانب ما به الاختلاف وهو محال امتناع كون الحيوان ناطقاً والعجم  
متأهلاً **انا** كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب

اما ان كان شيئاً واحداً وكان لا منجزاً للقوم الذي به يكون الاتفاق لوجاز  
التكثر كان المركب منها شخصاً واحداً لا غير فيكون نوعه منحصراً في شخصه  
ذلك وهذا المبدأ كوفي الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما  
العروض فلا هم ايضاً اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضاً لما به الاختلاف وجوباً ايضاً  
ليس بممكن وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العارض عند اطلاق هذا  
الموجود وذلك الموجود عليها فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودا  
وعارض لذا اتبهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضاً ليس بممكن  
وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك  
الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلافه من الشخصية  
وما في الكتاب غنى عن التطبيق انما قد يحزن ان يكون مهية الشيء سبباً لصفة  
من صفات وان يكون صفة له سبباً لصفة اخرى مثل الفصل للحاكمة ولكن  
لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ما هيته التي ليست

هي لوجوده او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود  
قبل الوجود اقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشيء سبباً  
لصفة من صفاته كون الاثنية سبباً للزوجية الاثنتين ومثال كون صفة ما هي  
الفصل سبباً لصفة كون الناطقية سبباً للصعجية ومثال كون صفة ما هي  
لخاصة سبباً لصفة خاصة اخرى كون التعجبية سبباً للضاحكية ومثال كون صفة  
ما هي العرض سبباً لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سبباً لكونه  
مبنيّاً والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد  
بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات  
من المهية وصدورها بعضها من بعض ولم يخرج صدور الوجود من شيء منها  
وانما قلنا الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطراباً ظناً بسببه ان عقول  
العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدلل على ان الوجود  
لا يقع على الموحيات بالاشتراك اللفظي بدلالة كثرة استفادها منهم وحكمهم

الممكنات تعالى عن ذلك اثر انه لما رأى وجود الممكنات امراً عارضاً لمهياتها وكان  
 قد حكم بان وجود الواجب مسأولاً لوجود الممكنات حكماً وان وجوب الواجب انشأ  
 عارضاً لمهياته عن وجود لا تعالى عن ذلك علواً كبيراً وظهر ان انشأ وجوداً لغير  
 عارضها لمهياته انما هو اما كون ذلك الوجود مسأولاً للموجودات المعلولة واما وقوع  
 الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط  
 من التخليل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة  
 انما يقع على الاشياء بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد للجميع  
 كالاتساع وقوع الانسان على اشخاصه بل على اختلاف اما بالتقديم والتأخير  
 وسبب التوصل على منفارو على انقسم ذى المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد  
 على الا ينقسم اصلاً وعلى ما ينقسم بوجه آخر عن الذي هو به واحد واما بالشد في  
 الضعف ونوع الايض على التثنية والعاية والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات  
 بانه يقع على العلة ومعلومها بالتقديم والتأخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية  
 وعلى سائرها وعلى القادر وغير القادر كالسواد والحركة بالشد والضعف بل على التوابع  
 ما يمكن بالوجوه الثلاثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء  
 يتشعر ان يكون مهية واحدة ومهية لتلك الاشياء لان المهية لا يختلف لاجزائها  
 بل انما يكون عارضاً خارجاً لا زمّاً او مفارقاً مثلاً كالبياض المقول على  
 بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية لها بل هو  
 امر لازم اياهما في خارج وذلك هو ان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان  
 اشياء من الالوان لانها بالبقوة ولا اسمى لها بالتفصيل يقع على كل جملة  
 من الالوان واحد بمعنى واحد كالبياض والحمر والسواد بالتشكيك ويكون ذلك  
 المعنى لازم لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجوب الواجب على  
 وجوب الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا أقول على مهيات  
 الممكنات بل على وجوبات تلك المهيات اعني انه ايضاً يقع عليهما وقوع لازم خارج  
 غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل مشكلات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود  
 يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزماته

التي هي وحي الواجب وجود المحركات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك  
في لازم واحد وانما اورد ههنا تشبيهة مفهولة واشير الى وجوب انحلالها انتشول  
لن تشبيهة التي نزعها انه ابطال لما قول الحكماء ان انية الواجب هي مهميته فتسوله  
بما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجوب يقتضي امراره وض المهمة  
اولا عروضا او لا يقتضي شيئا منها والا اول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن  
في العروضا والا عروضا والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود  
احدهما غير عارض ووجود الآخر عارض والحوادث ما عرفت مما مر واعتبر النور المشترك  
النواقير على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابعثار الاشياء بخلاف سائر  
الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحسوة  
او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات  
النور والحرارة بالمهمة وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه كان المحتاج الى سبب  
يقتضي العروضا هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروضا لا يجوز  
الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروضا على ان الحق ما ذكرناه اولاً ومنها  
قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولا انها تدرك  
وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاثر حقيقة وجوده  
لان دليلهما الذي عليه يعملون وبه يصيرون قولهم ان العقل مهمة للثلاث  
مع الشك في وجوده والمعلوم تغاثره ليس بمعلوم فلهذا وجوبه تعالى معلوم  
وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاثر لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة  
التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص بالالف لسائر الوجودات بالهوية التي  
هو المبدأ الاول لكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي  
هو لازم لذلك الوجود وسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم  
لا يقتضي ادراك المثلوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك  
جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقة تعالى غير مدركة وكون  
الوجود مدركا يقتضي مغاثر حقيقة تعالى للموجود المطلق المدرك  
لالموجود الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب لا يجر الوجود



مع القيوم السلبية التي لا مدخل لها في عليية وجود الممكنات فان العدم لا يكون  
علة للوجود ولا جزء منها **الممكنات** علة الممكنات هو الوجود المساوي للوجود  
الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي محض وجود  
الخاص المخالف لساثر الوجودات ببقائه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة  
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكرنا في اسباب هيولى  
الا فلا فرق في ابطال مذهب ويمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب  
كون الاعداد الجسمانية في مادة واذ اثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز  
ان يختلف مقتضياتها اعني العروض للهية والاعراض وللجواب ان الوجود  
ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقتضيها  
بالمناطى والوجود ليس كذلك **تم** انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت  
الهية مقتضية لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم  
علة بالوجود الا تأثيرا وشر يكون التالي في المتصلة المذكورة عادة للتقدم بجارية  
اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشي  
لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التأثير لكن المهمة  
لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وشر يكون كونهما في الاعيان اعني  
وجودها شرط في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هب **تم** قل ان كانت  
لهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة  
له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان الهية شويتا  
في الخارج دون وجودها **تم** ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهمة  
هو وجودها والمهمة لا يجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل  
منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج  
وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود  
ومع عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه فاذا اتصاف للهية به بالوجود باس  
عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان للهية ليس لها وجود منفرد والعارضة  
المسمى بالوجود وجودا آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل للهية اذا كانت



فكونها هو وجودها والحاصل ان المهيبة انما يكون قابلة للوجود عند وجوده  
 في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل  
 فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهيبة يكون علة لصفته او ذلك يقتضيه  
 كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها الواقعة بتبعية لم يكن وجودها مع  
 ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي لا من حيث هي  
 موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهيبة عند اقتضاءها  
 صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود  
 هي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذا لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي  
 لا ينفك آلة التأثير عنه في بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه من ان الوجود بل هو  
 المباحث وان كانت مؤدية الى الاطباب غير متعلقة بمقتضى الكتاب في هذا  
 لكن لما طال كلام هذا الزميل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل لاسيما ما  
 في هذا الكتاب وسائر كتبه كان المتنبه على منزل اقدامه واجبالا لفساد  
 المبتدئين باقتضاء اثره انما عرفت واجب الوجود المتعين ان كان تعيينه ذلك  
 كانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وان لم يكن تعيينه لذلك بل لامر آخر فهو  
 معلول لانه ان كان وجود واجب الوجود لازم ما لتعيينه صار الوجود لازم للمهيبة  
 غير اوصفته وذلك محال فهو لعله فان كان عارضا فهو ولي بان يكون لعله  
 وان كان ما يعين به عارضا لذلك فهو لعله فان كان ذلك وما يتعين به مهتية  
 واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال وان كان  
 عروضا بعد تعيين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام **شرح قول** هذا  
 الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود  
 ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشئ غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد  
 في الخارج مستغنى ان يكون موجودا لغيره ثم ان تعيينه اما ان يكون هو ذلك  
 واجب الوجود لغيره ولا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود  
 اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب  
 عليه اشهر الشيخ بقوله ان كان تعيينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

غيره وما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره  
لان معنى واجب الوجود لا يخلو من ان يكون اما لازماً لتعيينه او عارضاً له او معقولاً  
او ملزماً له وهذا هو الاقسام الاربع المذكورة كلها محال والى هذا القسم  
اشار بقوله وان لم يكن تعيينه لذلك بل الامر آخر فهو معلول شرعاً في تفصيل  
الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازماً  
لتعيينه المعلول لغيره محال لان التعيين اما ان يكون هو مهيته او صفة مهيته  
وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له كون الوجود سبب  
مهيته للواجب او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل  
المقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيينه  
كان الوجود لازماً له مهيته غير او صفة وذلك **اقول** او اطهر انا بئنا ان اللزوم لا يتحقق  
الا ان كان الملزوم او سبب منه علة او معلولاً مسأوياً لللازم او المنجز منه او كان  
معلولاً علة واحدة وعلى تقدير كون وجود الواجب لازماً لتعيينه لا يمكن ان يكون  
علة له والا فعدا القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولاً وهو محال  
شأنه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضاً لتعيينه المعلول  
لغيره ارادى بان يكون محالاً لان عروض ذلك الوجوب للتعيين يقتضى الافتقار  
الى سبب فيقتضى العروض والتعين معلول أيضاً لغيره فاذا نفي افتقار  
الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضاً فهو اولى بان يكون **اقول** اشارة  
الى ان القسم الثالث وهو ان يكون التعيين المعلول للغير عارضاً للوجود الواجب بقوله  
وان كان لا يعين به عارضاً لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لان مقتضى كونه  
واجباً للوجوب المتعين معلولاً لما جعله متعيناً بذلك التعيين واديه اشارة بقوله  
فهو علة تترادف بيان استحالة بمعنى آخر وهو ان التعيين لا يمكن ان يكون  
عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا نفي يكون عارضاً له من حيث  
هو طبيعة خاصة غير عامة ولا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة  
للتعين بعين ذلك التعيين العارض لها او يكون بسبب تعيين آخر خصصها ولا شمر  
عرض لها التعيين الاول بعد تخصصها وهذا انقسام القسم الاول في التبيين

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو صيغة لا عامة ولا خاصة ثم انبها  
 قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك التقين المعلول وهو قد لا يستلزم  
 يقتضي ان يكون وجوب الواجب المتخصص معلولاً لعادة ذلك التقين واشتراك اليه  
 بقوله وان كان ذلك وما تعين به مهية واحدة فذلك العلة على ما يخرج من محله فالذا  
 بسبب حوجه لا وهذا محال والظنة ذلك اشارة الى ما تعين به الذي لا يمكن ان يكون  
 وتقرير الكلام هكذا ان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به هو صيغة  
 الخاصة المعروفة ذلك التقين واحداً فذلك الصلة اي علة التي لا يمكن ان يكون  
 علة لتخصص صيغة انوجوب الواجب والقسم الثاني ان يكون التقين المتخصصين  
 للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين اخر سابق  
 وهو محال لان الكلام في ذلك التقين كاللزام في التقين المعلول المستزك  
 والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضا بعد تعين اول سابق فكلما كان في ذلك  
 وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التقين المذكور لازماً لتخصص  
 الواجب مع كونه معلولاً لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود  
 واحداً معلولاً للغير واشتراك اليه بقوله وباقي الاقسام محال وما بين استعماله  
 الاقسام الاربعة باسرها بين استعمال القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة  
 من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول عنهما وهو كون واجب الوجود  
 واحداً وهو المطلوب فالفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود للتعين  
 الى قوله فلا واجب وجود غير احد الاقسام الاربعة وهو كون التقين  
 لازماً للواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعيينه لذلك بل لا مرأى فهو معلول  
 قسمًا ثانيًا وهو كون التقين عارضًا وأورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازماً  
 لتعينه وجعل ذلك الى قوله اوضحته وذلك محال قسمًا ثالثًا وهو كون واجب  
 الوجود لازماً للتعين وقوله وان كان عارضًا فهو ولي بان يكون لعدة رابع  
 الاقسام وهو كونه عارضًا للتعين قال وعند هذا تفرسما لاقسام الثمثة  
 الاخيرة وبه صح القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضًا  
 لذلك الى قوله فكلما سأنفي ذلك فكلما للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه

ان لم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام فحق ولا اشتباه في ان ما فكرناه  
 استدلالاً على صحتها كلامه والله اعلم بالصواب الفاضل الشارح ذكر ايضاً  
 ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امراً  
 شوباً حتى يعم عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبياً  
 لما علم ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطلب الكلام في الاحتجاج على كونها سلبية  
 بتجسس عنادية وابطال استدلالات ائمة على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب  
 والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد  
 والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لان الشيء لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم  
 في ان واجب الوجود لا يمكن ان يبق اندسابي واما التعين فلا شك في ان طبيعته  
 الواحدة لا يمكن ان يتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب ان تكثر  
 ان يتكرر بأمرين متفاوت اليها ويسمى بيان كيفية تكررها في الفصل الذي يلي هذا  
 الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتراك في كونها تعيناً  
 واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات الاختصاص من حيث تعلقها بالتعينات  
 لا يشترك في شيء ومن حيث يتكرر في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين  
 الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضاً  
 لان الطبائع يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها  
 كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصح ان يكون عامة عقلية  
 لان يكون خاصة شخصية فكما ان بالاضيات معنى العموم اليها يصير عامة كذلك  
 بالاضيات التعينات اليها يصير اشخاصاً ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين  
 بالضرر امراً سلبياً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنه هذا الفاضل بل كان  
 شيئاً عدمياً وامثال هذه الاعدام يصح ان يصير فصولاً فضلاً عن ان يكون  
 عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طويلاً لا يليق  
 ان يعود في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الخشوع واما قوله الواجب يساوي  
 الممكنات في الوجود وبيانها تعين فيترك مهميته فليس بشيء ايضاً لان الوجود  
 الغير العارض لمهميته يأتى الوجود العارض للمهمات بالاعراض الذي

لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة  
نوعية يصدر اشخاصا بتعينات مزعومة عليه كما ظن فائدة اعلين الاشياء  
التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف اجل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها  
القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم تعين الا ان يكون من حق نوعها ان ينفذ  
تخصضا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحتمل على كثيرين فتعين  
كل واحد لصفة فلا يكون سوادا ولا بياضا في نفس الامر اذا كان لا اختلاف  
بينهما في الموضوع وما يجري مجراه **اقول** قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم  
ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد لم يكن تعيينها لازما لنوعيتها  
كان تعدد اشخاصها بحسب علل مغايرة لها وان لم يكن مع كل واحد من الاشخاص  
قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم تعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل  
فما يتوالت بالمادة او بسببها فان ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم تعين بالاشخاص  
اما اذا كان تعيينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان ينفذ بتخصضا واحدا  
فلم يتعد بالاشخاص اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكرنا العرضية عليها  
وقا فادانها في الشرح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان الواجب  
الوجود يستحيل ان يكون نوعا بالاشخاص وبما انه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم  
وهي ان التعيين اذا كان عارضا للمضي المشترك افتقر الشخص المتعين الى عدة منفصلة  
كانت عامة شاملة للاجناس والانواع تخرافاتهم ههنا ان النوع المتكثر  
بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضعيف الى ذلك ان واجب الوجود  
ليس بمادى انجب ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما  
اعتراضه بان عدة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تلك الاشياء  
لكانت الحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى حال آخر وتسلسل فالحجاب عند  
ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج الى ان في ان يتكثر  
الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعنى المادة  
فهو لا يحتاج الى ان يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط علم  
ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات

بأمر عارض إنما يتكرر بما هيأتها ولا على كل أشياء مماثلة بأمر ذاتي فإن المتماثلات  
 بلجنس إنما يتكرر بنفسها بل هو خاص بمتماثلات نوعية شخصية من شأنها أن يوجد  
 في الخارج غير مختلفة إلا بالعارض ولما لم يكن الوجود كذلك <sup>ينقطع</sup>  
 النقص الذي أورده الفاضل الشارح بأن الوجود يتكرر في الواجب والممكن من  
 غير مادة **قد نيب** قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذات  
 وان واجب الوجود لا يق على كثرة أصلا أقول هذه نتيجة لما سبق وان مقوله بحسب  
 تعين ذاته أن التعيين ليس نرا ثدا على ذاته فان التعيين أخا يعكس نرا ثدا عند كونه  
 الذات مقولة على كثرة اشتراكها لولتلك ذات واجب الوجود من شيتين أو شيئا  
 يجتمع لوجبها ولو كان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود مقبولا  
 لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكمال **فتقول** يريد  
 التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسن فصل ذلك في  
 الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن أجزاء تتقدم المركب  
 كالغصن للمركبات وقد يكون عن جزء أصيل يتقدم المركب كخشبة السرير  
 وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع حقوقه كصورة السرير ولا يكون وجزء الجزء  
 اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما انقسم  
 إلى أجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما انقسم إلى المسمى والصورة وقد يكون  
 بحسب أهمية كالتنوع إلى الجنس والفصل وكل واحد من التركيبين الانقسام  
 يقتضي أن يكون ذات الشيء المركب والمنقسم إنما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به  
 فإن الجزء ليس هو بالكل وتقرر ما في الكتاب أن ذات واجب الوجود لولتلك ذات من شيتين  
 أو شيئا ليس ولا واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب  
 من العناصر البسيطة أو كان واجب الوجود ذاتية أخرى غير الوجود الواجب تصفية  
 تلك أهمية بوجوب الوجوب فصارت واجب الوجود كما في الإنسان المتصف بالوحدانية أيضا  
 بذلك واحد كان الواحد من أجزائه يعني المهمة المذكورة أو كل واحد منها  
 كالشيتين أو الأشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوله ههنا  
 فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى إلى مهمة ووجوب ووجه مثلا ولا في الكمال

الى اجزاء منشأ بهته قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيو و الصوة لا يتقدمه  
 احد جزئيه وهو الهيو لان الهيو شئ بالقوة متى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك  
 قال الشيخ وكان الواحد من الاجزاء اوكمل واحد منها متقدماً اقول الهيو منشأ  
 الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو  
 كالصورة اولى وقال ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة لا ينتقل  
 الى اجزائها لكنها واجب الوجود لا تستغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون  
 اجزائها واجبة اجبتاً بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يتنع ان يكون الا واحداً  
 لما من والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك  
 ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول اعلمنا  
 ههنا كون المركب ممكناً في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول  
 بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر اشاركم **ك** كل ما لا يدخل  
 الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في مهية

ولا يجوز ان يكون لازماً لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره **اقول**  
 الداخل في مفهوم ذات الشئ اما جزء مهية بالقياس الى مهية واه اتمام مهية  
 بالقياس الى انتحاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم  
 ذات الشئ فليس بمقوم له في مهية بل عارض متخرج فكل ما لا يدخل الوجود  
 في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهية او تمام مهية فالوجود غير مقوم له في مهية  
 بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا الوجود  
 لا يكون بسبب المهية فاذا وجوده من غيره فالمقصود ان الوجود داخل  
 في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل  
 بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو  
 نفس ذاته وهو المراد من قوله مهية هي انيته **تنبية** كل متعلق

بالجسم المحسوس يجب به لاداته اقول الجسم المحسوس هو الاحسام النوعية  
 و متعلق الوجودية ينقسم الى ما يتعلق وجوداً به فقط فهو معلول لا عا كالات  
 الثانية والى ما يتعلق وجوداً به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاو يجب

بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاو<sup>ل</sup> يجب  
 بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يق<sup>ر</sup> يجب به  
 لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضاً بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها  
 ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قال وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسم<sup>ة</sup>  
 اكمية وبالقسم<sup>ة</sup> المعنوية الى هياولي وصورة **اقول** المقصود بيان  
 ان كل جسم ممكن وكبرى النقياس قوله فواجب الوجود لا يتسم في المعنى  
 ولا في الكم فيا<sup>س</sup>بق قال وايضاً فكل جسم محسوس يستجد جسم<sup>ا</sup> اخر  
 من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته **اقول** وهذا البرهان احسن  
 على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسم اخر من نوعه  
 ان كان ذلك الجسم عنصرياً او من غيره ان كان فلكياً نوعه في شخصه  
 هذا اذا اخذت الجسم جنساً اما اذا اخذته نوعاً محصلاً على ام<sup>ر</sup>ات الاشارة  
 اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسم<sup>ا</sup> اخر من نوعه بمعنى لفظ<sup>ة</sup> الا من قوله الا  
 باعتبار جسميته ناقض للمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل  
 جسم نوعي فتجد جسم<sup>ا</sup> اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته  
 وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه مأمورهى ان كل ما تجد مشاكلة  
 من نوعه فهو معلول قال فكل جسم محسوس كل متعلق به معلول **اقول** وهو الحاصل  
 من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **اشارته** والواجب  
 لا يشارك شيئاً من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل مهية لما سواه فهي  
 مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بمهية تشي ولا جزء من مهية شيء  
 اعنى الاشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها  
 فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج  
 اذن الى ان يفصل عنها بمضى فصل بل هو منفصل بذاته **اقول** يريد نفى التركيب  
 بحسب المهية عن الواجب فتبين اولاً انه لا يشارك شيئاً في مهية لان مهية  
 ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضى امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب  
 هي الوجود الواجب ثم احتذر عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود



فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب شارك الوجود الممكنة في الوجود  
فقال واما الوجود فليس بمهية شئ ولا جزئ شئ بل هو طار على الاشياء التي لها  
مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو  
اما عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك  
شئاً من الاشياء في امر ذاتي جنسياً كان او نوعياً فلا يحتاج الى ان ينفصل  
عن الاشياء لمخى فصل ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد اشتراك  
في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون  
الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك من قبلها من ذكره فلا وجه  
لايرادها ولا اشتغال بحججها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفا انفصال  
وجود الواجب عن سائر الوجودات بامرائد اذ قال الوجود لا يشرط له امر  
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالحجوب  
ان شرط عدم امرائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفى الاعتبار عن الواجب  
والشئ لا يضر باعتبار عدم شئ له مركباً وايضاً الشئ المتحقق في الخارج بذاته  
لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شئ غير ذاته انما يحتاج الى ذلك  
في انفصاله عما يتحقق بحرمته قال فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل  
**اقول** قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل  
وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والحجوب عنه ان المقصود بهذا انما كان ينبغي  
التكذيب بحسب المهية عن واجب الوجود فبقي الحد مقتضى لذلك عنه نعم  
ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي والحجوب انك نقلت في المنطق عن الشيخ  
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حد ود غير مركبة  
من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لو انزم يوصل الذهن تصورها  
الى حاق الملزومات وتعريفها بها بما لا تقتصر عن التعريف الحد وهذا ما ذكرته  
في المنطق ولحمزد عليه شيئاً فواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له  
واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل  
الى حقيقة بل لا وصول للعقول الى حقيقة فاذن لا تعريف له يقوم

مقام الحد وهو تنبيه ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعبر الاول  
 وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ لان الموجود لا في موضوع  
 الذي هو الرسم بل هو ليس نعتي به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى  
 يكون من عرت ان زيدا هو في نفسه جوهر عرت منه انه موجود بالفعل لا في  
 موضوع اصلا فضلا عن ككيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحل على الجوهر كالرسم  
 ويشترط فيه ان يكون انجوا هو النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه مهية و  
 حقيقته مما يكون وجودها لا في موضوع وهذا المحل يكون على نيد وعمر لذاتها  
 لا اعملة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع  
 فقد يكون له بعلته فكيف امركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحل على زيد كالجنس  
 ليس يحمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذامهية يلزمها هذا المحل بل الوجود  
 الواجب له كالمهية لغاية ما علم انه لما امكن الموجود بالفعل مقولا على المقولة  
 المشهور كالجنس يصير باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشيئ فان الموجود لما لم يكن  
 من مقومات المهية بل من لوازمها لم يصير بان يكون لا في موضوع جزء من المقوم  
 مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة  
 في موضوع **اقول** هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه  
 بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **اشارته** الضد يقال  
 عند الجهد على مساو في القوة مما نع وكل ما سوى الاول فاعلولة له والمعلول  
 لا يساوي مبداء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص  
 بمشاركتي الموضوع معاقب له غير محجبا مع اذا كان في غاية البعد طباعا  
 ولا اول لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فلا اول لا ضد له بوجه وهو  
 غنى عن الشرح **تنبيه** الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له و  
 لاحد له ولا اشارة اليه الا لصرح العرفان العقلي **اقول** الند للثل والتطير  
 والباقي ظاهر **تنبيه** الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئي عن العلل  
 والعهد والمواد وغيرهما مما يحل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما في هذا حكمه  
 فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** اريد اثبات العلم لوجب الوجود فقال الاول

معقول الذات لانه غير ذاتي ثم نفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قديم فقد  
تفسير القبول بيني عن العلائق اي عن جميع الخلق المتعلق بالغير وعن العهد اي  
عن انواع عدم الحكم والضعف والاركان وما يجري مجرى ذلك لقالي لا امر عهدية  
اي امر يحكم بعد وفي عقل فلان عهدية اي ضمنت وعهدته على فلان اي ما ادرك  
فيه مجردي ما صدره عليه وعن المواد اي عن الهيولى الاولى وما بعد هاهما مواد  
الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل الذات  
بحال تراكمه اي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوساً او مخيلاً  
او موهوماً والباقي ظاهر وقد حاله على ما تبين في النمط الثالث تعليمه تأمل  
كيفية الحق ببياننا في ثبوت الاول ووجدانته وبرهنة عن الصفات التي تأمل  
بغير نفس الوجود ولم ينجح الى اعتبار من خلقه وفعاله وان كان ذلك دليلاً  
عليه لكن هذا الباب اشرف ووفق اي اذا اعتبرنا حال الوجود فنشعر به الوجود  
من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود  
والى مثل هذا التنبيه في كتاب الاخرى سنرى حراياتنا في الافاق ونفهم  
حتى يتبين لنا حانه الحق اقول هذا حكم الحق ثم يقول اوله يدرك  
ببركاته انما على كل شيء شهودان فان هذا حكم الصدقيين قوله الذين يستشهدون  
به لا عليه اقول المتكلمون يستدلون بحجج واثبات الاجسام والاعراض على  
وجود الخالق وبالنظر الى احوال الخلق على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون  
ايضا يستدلون بوجود الحركة على حركته وبامتناع اتصال الحركات لال  
نهاية على وجود حركته اول غير متحرك ثم يستدلون عن ذلك على وجود  
مبدأ اول وما الالهيين فيستدلون بالنظر الى الوجود وانه واجب او ممكن  
على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم  
يستدلون بصفاته على كيفية صدق وفعال عنه واحد بعد واحد فيصدر  
الشيء ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوفق واشرف وذلك  
لان اول البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما  
الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا

كان المطلوب علة لغيره الا بهلك كما بين في علم البرهان ثم جعل الترتيبين  
 منذ كورتين في قوله تعالى سنبينهم آياتنا في الآفاق ونؤلفهم حتى يتبين لهم انه الحق  
 ايم لم يكن برهان انه على كل شئ شهيد اعني مرتبه الاستشهاد بآيات الآفاق والافسر  
 اعني وجود الحق ومرتبه الاستدلال بالحق على كل شئ بانراء الطريقتين ولما كانت  
 طريقته قومه اصدق الوجهين وسميهم بالصدقين فان الصدوق هو لازم للصدق

### الذي في الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شئ مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط  
 والابداع ما يقابل له وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد  
 وسنراه قد يسبق الى الالهام العامية الى تعلق الشئ الذي يسمونه مفعولاً بالشئ  
 الذي يسمونه فاعلاً من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولاً والفاعل  
 فاعلاً تلك الجهة ان ذلك اوجد وضع وفعل وهذا اوجد وضع وفعل وكل ذلك  
 يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شئ آخر وجوب بعد ما لم يكن وقد يقولون انه  
 ذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول مؤتماً  
 كما يشاهد انه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثير منهم لا يتأشرون  
 ان يقول لوجاز على البارى تعالى العدم لما ضره وجوده وجود العالم  
 لان العالم عنده انما احتاج الى البارى تعالى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود  
 حتى كان بذلك فاعلاً فاذا قد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد  
 ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى  
 من حيث هو موجود لكان كل موجود متفقراً الى موجد آخر والبارى تعالى ايضاً  
 وكذلك الى غير النهاية ونحو توهم الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد  
 في هذا قول الجمهور يظنون ان احتياج الشئ للمفعول الى فاعله انما هو  
 للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والابداع وهو حصول وجوب للمفعول  
 بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه  
 حتى ان فاعله على بقى المفعول موجوداً وانما حمل اهل التمييز منه على ذلك  
 شيان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده  
 يكون تحصيل الالحاق وهذا خلف والثنائي ان الفعل لو كان بعد حدث محتاجاً  
 الى الفاعل لكان محتاجاً اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضاً كذلك  
 ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن  
 اشارته الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد  
 فقد نزلت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارته الى نظر اهل التميز من رهم  
 في ذلك واستدلوا لهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح واما قال وقد يقولون  
 ولهم قيل ويقولون لان اكثر المتكلمون لا يقولون بذلك وذلك انهم  
 وان لم يجعلوا الجوهر حال بقاءه محتاجاً الى الفاعل لكن جعلوه محتاجاً الى الاعراض  
 غير باقية بوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من ينسبته منهم  
 وغيره من سائر الاعراض عند من لا ينسبته فهو كلاء وان لم يجعلوه محتاجاً  
 الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجاً الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده  
 فاذا نهم غير قائلين بزوال الحاجة بعد حدوثه واما من عداهم فهم القائلون  
 بذلك وقوله لان العاقل عند الاحتياج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل  
 اشارته الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفقوداً  
 الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارته الى استدلالهم الثاني  
 تلبيية يجب علينا ان نخل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاحزاء  
 البسيطة في مفهومه ونحذف منه ما دخوله في العرض ودخل عرضي اقول  
 ما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة  
 انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه  
 الالفاظ وهو قولنا موجد بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة  
 وتنظر فيه اجميع اجزائه معتبته في الاحتياج ام بعضها معتبته فيه فقط والباقي  
 مقارن لذلك البعض بالعرض لتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت  
 لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قال فنقول  
 انما كان شيء من الاشياء معدوماً ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا

نقول له مفعول ولا ينال الآن كان احدهما مفعولاً عليه الآخر مسأوياً او اعمراً او اخص  
حتى يحتاج مثلاً الى ان يرافيق كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ويتحرك  
من الشيء وصاحته وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبعه او تولد او غير ذلك  
او بشئ من مقابلات هذه فلمسا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور  
زائدة على كون اشئ مفعولاً والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل  
على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن  
اورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً او يتغير من تكريره في المفهوم ما النقض مثلاً  
لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان  
كانه فعل ما فعل واما التكرير مثلاً لو كان منه فهم الفعل يدخل فيه  
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال الانسان حيوان اقول معناه انما غلب  
ههنا عن معنى الحادث بالمفعول سواء كان احدهما مفعولاً على الآخر مسأوياً حتى  
يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولاً او اعم حتى يكون كل محدث  
مفعولاً ولا ينعكس واخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس شراً شغل  
بيان كفيته التقادير بين العيينين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من الحادث  
اذا كان معنى الحادث يصيب بزيادة معنى محص مسأوياً لمعنى المفعول واسأرا الى  
الزيادات فذكر اولاً التحريك فان الحادث قد يكون حدوثه يتحرك من الفاعل و  
قد لا يكون شراً لمباشرة والآلة والحادث بالمباشرة تقابل الحادث بآلة من وجه وهو  
ظاهر ويقابله الحادث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون محدث  
الحركة عن الجسم مثلاً حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولاً اعتماداً شراً يتولد من  
ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة شراً ذكر  
الاختياري والطبع وهما متقابلان من وجه والحديث بهما ظاهر والمقصود بيان  
ان المفعول لو كان مثلاً مسأوياً للحادث بالاختيار او بالتولد كان اخص من  
الحادث المطلق انما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث  
يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه  
على معنى يعبر الاحداث والا بداع فاستعمله ههنا على انه مسأوياً لاحداث

واستعمل المحدث على انه مسأول والمفعول والذي يقابله بمعنى المحدث غير انه مسأول  
 للمفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب ان كان  
 هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست مدخله في مفهوم دفع استدل  
 عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمامه مقادير  
 ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض  
 اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث  
 لغوي صرف والمتكلمون يكثرمون ككون احدهما تكرر وان الثاني قد يكثر  
 ويصريحون به فلا معنى لالتزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم في اهل  
 اللغة لا تسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلة للتبريد والوجه في مثل هذا البحث  
 الى الادباء وان كان الامر كذلك صح ما قلناه آتقول ليس هذا البحث خاضعا بلغة  
 دون لغة ولذلك لم يفتقر الشيء على احد الفاظ الفعل والصنع والابتداء مع اختلاف  
 ذلك لانها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيه على ان المقصود هو المعنى المشترك  
 بينهما وما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والابتداء والصنع كانهما  
 اشمل لا اعتبار بشئ آخر فوضع الفعل بازاء ذاك المعنى دون منهما وانما عدل المتكلمون  
 عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان المعنى الواحد في كل واحد  
 قولهم سوانه تعالى فاعل بارادة لانه الفاعل في اللغة هي دائما بالامر لا في شئ  
 الشئ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انه حرقوا لكان المعنى واحدا على وجهه  
 العرف لم يكن للشيء عليهم سبيل فقول هذا الفاضل ان الحق معهم  
 من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل  
 للتبريد ليس شئ والدليل عليه ما جاء في كلامهم توتوا اول البرد وثلثوا  
 آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل بالاشجار كقول الشاعر وعين  
 قال الله كونا فكونا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها  
 اكثر من ان تحصى وبالحجالة اذا جاز من حيث اللغة ان يبق فعل البرد والخمر  
 فما المانع من ان يقال فعل بغير اربعة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع  
 ان دعوى المجاز يقتضى تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام

من التناقض على ان اهل اللغة فسر الفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على انه مبني  
 اليه فقال فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس  
 بغيره بل انما دللت في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجوده وعدمه وكون ذلك الوجود  
 بعد ابعده كما انه صفة لذات الوجود يحصل عليه فاما العدم فليس يتعلق  
 بفعل ما هو حيوم المفهوم واما كونه هذا الوجود هو صوابا بانه بعد العدم فليس بفعل  
 فاعمل ولا تجعل سببا في هذا الوجود بل في هذا الجواب العدم لا يمكن ان يكون لا بعد العدم  
 فيبقى ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود وادى وجوده ما ليس بواجب الوجود  
 واما وجوده ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكرناه اصطلاحه من  
 على انه معنى الوجود هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا  
 المعنى هو نفس الوجود منه كما اصطلاحه عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب  
 اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضرني مقصود لا شرع في تحليل ذلك المعنى ذكر  
 انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين  
 ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس  
 متعلقا به لانه صفة واجبة مثل عدم الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها  
 او صان بحسب سميتها لذاتها لا شئ اخر فيبقى ان كون المتعلق بالفاعل هو الوجود  
 وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذا ن هو ما وجود  
 شئ لا يوجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني و  
 سنبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل او لا وبالذات ايها هو قبل  
 ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا ما نعين الشئ المحتاج الى الفاعل ولتعيين  
 سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحمتم لهما الا ان حمله على الاول والى  
 وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث  
 او هو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الاحتياج  
 المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث  
 علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذا المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنه  
 غير متعلقة بمقتضى الكتاب **تكملة** **واشارة** فالان



لغفيرا انه لاى الامر ين يتعلق فتقول ان المفهوم كونه غير واجب الوجود  
بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره  
دائما والثاني واجب الوجود لغيره وقتا ما فان هذين يحيل عليهما واجب الوجود  
لغيره وليسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ  
من خارج واما مسبوق العدم فليس له الوجه واحد وهو فى مفهومه اخص  
من مفهومه الاول والمفهوم ان جميعا يحيل المتعلق بالغير واذ كان معينا ان  
احدهما اعم من الآخر ونحيل على مفهومهما معنى فان ذلك المضى للاعم بذاته راو  
والاخص جزءا ثانيا لان ذلك معنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس  
لوجاهة ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب جوده بغيره ويمكن له في حد نفسه  
لحرى ان هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة  
دائمة المحل على المعلومات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاي دائما وكذلك  
لو كان كونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود وانما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط  
حتى نستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل تريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير  
المذكور في الفصل المتقدم اهو كونه ممكنا لذاته واجبا لغيره ومتعلق بالغير اعم  
لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر  
اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو اعم  
بغيره دائما الى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فان الواجب بالغير  
يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالتوا  
بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحيل عليهما معا التعلق بالغير  
وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر  
يحيل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم او لا وبالذات والاخص  
بعده وبسببه قبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم  
ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فان لو كان لحوقه للاخص  
بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انجى القياس المذكور ان  
التعلق بالغير الواجب بغيره او لا وبالذات والمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه

يعنى بسبب الوجود بالغير تحرر كذلك بان التعلق ليس المسبوق بالعدم بسبب  
 كون مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا للغير بل  
 واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذا ان هذا  
 التعلق هو بسبب الوجه الاخر اى بسبب كونه واجب بالغير وذا ثبت  
 هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط  
 بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف  
 ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا عدم المفعول مسبوقا  
 بالعدم على ما ظنه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول  
 المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه  
 فثبت حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقر ما في الكتاب واعتراض  
 الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم  
 فيما اليه الحاجة وذلك انه اطرب في الفصل السالف في ان مقتضى الفاعل  
 هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولو قيل في ان علة  
 الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يقتضي مؤثرا ام لا وهذا هو محل الخلاف  
 ومعنى قوله الرجيب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس لان الدائم  
 يعتبر ان يكون مفتقرا على المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصداق علم المطلوب  
 أقول ما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف  
 فيه فليس يصحح لان منشأ الزلات هو ان المفعول في اى شئ متعلق بفاعله فثبت  
 الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث  
 وقد ذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم  
 في صدر النظم واعتروا به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يتحقق الحق وذلك  
 لتحقيق الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده فحاجته الى بيان ان السبب  
 تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر  
 من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود اى في وقت حدوثه فقط  
 فان مطلوبهم انك فنبه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما اظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالغير ظهران الواجب بالغير سواء كان دائماً أو غير دائماً  
 متعلق بالغير في وجوده مادام موجوداً وهذا مطلوب الشيء أما البحث عن علته  
 الحاجة هو كانه كان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضوع لان علة الحاجة لو كانت  
 هو الحدوث وكان الحدوث يحتاج في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيء ههنا بضر  
 كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير  
 متعلق بالفاعل لم يكن رافعاً له فذلك لم يتضرر الشيء بهذا البحث وأما قوله بأنه  
 لا يتبين ان الدائم هل يقتضي مؤثراً لا أقول فليس كذلك أيضاً لأنه يتبين ان الواجب بالغير  
 لا ينافي الدائم بل قد يتعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم محال وان كان  
 الغير كانه مقتضى الابد وهذا القدر كان بحسب غرضنا ههنا فنحن في التحقيق  
 ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم  
 في ذاته أزلياً لا يمتد له زمان فيكون له في نفسه وجود بالضرورة والعلة لا يمتد  
 بل هو ابدى من كل شيء واجب الوجود الممتد في وجوده العالم قادراً وأما الفلاسفة  
 فنقد تفقروا على ان يكون فعل الفاعل مختاراً فان قد حصل الاتفاق  
 على ان يكون الشيء ارباباً في نفسه ففقد رة الى القادر المختار ولا ينافي في افتقار به على العلة  
 للموجبة وانما كان كذلك في نفسه فظهور انه لا خلاف في هذه المسألة أقول هذا  
 صلي عن غير تراخي بينهما وذلك لان المتكلمين يذهبون الى صدور كل شيء بالاستدلال  
 على وجوب كنه ابدى غير متغير تعرض لفاعله فضا لا عزم ان يكون فاعله مختاراً  
 او غير مختاراً فانه لو كان واجباً لكان له وجوده ابدى فمتأجراً الى محدث وان محدثه يجب ان يكون  
 مختاراً الا انه لو كان واجباً لكان العالم قد يما وهو باطل بما ذكرناه ولا ينافي ههنا  
 انهم متى جواحد وث العالم شي القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث  
 وأما القول بنفي الحاجة والمعول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من  
 المستلزمة فثبت بدلت صريحاً أيضاً أصحاب هذا الفاضل اعني لا ناعمة يثبتون به  
 المبدأ الاول انه جاء ثمانية سمواها صفات المبدأ الاول فهم يبين ان يجعلوا الواجب لذاته لعله  
 روي ان يجعلا معلولاً لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به  
 لفظاً فارجعوا لهم ان ذلك مضي فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول

مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون  
معلولاً لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر كالعن فاعل ازلي تام  
في الفاعلية وان الفاعل الازلي الدائم في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما  
دان العالم عندهم معلولاً لاربابها استدركوا الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في  
علمهم السابعية وبيننا ما كان المبدأ الأول عندهم ازلياً وذلك في  
علمهم السابعية لا يذهبوا به الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته  
او اختياره لا يربحان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من  
الجهنم فان ذلك لا ينافي مع الجبر من دون الطبائع الجسمانية على ما سيأتي تبيينه  
في حوادث ما حركه بل تميل الى ان يكون فيه ليس قبلية الواحدة انتهى على الاثنين  
لأن قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود بل قبلية قبل  
لا يثبت مع القدر مثل هذا فهمه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلاً وليس كذلك  
فيما تارة حتى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل  
والمجمل شيء شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرف على الاتصال وقد علمت ان مثل  
الانفصال الذي هو توارث الحركات في المقادير حريتها عن غير منقسمات **اقول** يريد  
بان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير  
اسمى الزمان الا انه لا يتعرض تسمية في هذا الموضع بعد زبانية ان الحادث بعد الزمان  
يعان حريته هذه مضافاً الى قبلية قدر الت فلا قبل لا يوجد مع البعد  
لا قبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يما حد القبل والبعد منهما معاً  
بل قبل نزول قبلية عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم  
لان العدم كما كان قبل التجدد ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون  
قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويصرف فهو غير الذات وهو  
الذي في نفسه اذ من الجائز ان يفرض متحركاً بقطعة مسافة يكون حدوث هذا  
الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون  
بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلية وبعديات متصرفة ومتحددة  
مطابقة لأجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذا القبليات والبعديات متصلة اتصالاً

المسافة والحركة وقد تبين في المبدأ الأول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء  
لا يتجزأ فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال  
المقادير وهو المطلوب في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي المهيبة والشئ  
قد نبه على اينيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك  
وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعات  
وانما اورد هاهنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم  
انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والعبدية الخاصتين  
به فانه هو الشئ الذي يلحقه لذاته القبلية والعبدية اللتان لا يوجدان معا وذلك  
لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبلية بهذه الصفة لذاته بل لوقوعه في  
زمان هو قبل زمان ذلك الاخر والقبلية والعبدية للشئين بسبب الزمان  
واما الزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصورة المتحددة صالحة للحقوق هذين  
للعينين بهما لا لشئ آخر فاذا ثبتت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان وكلا  
يعتبر تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن  
سائر الاقسام القبلية والعبدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس بتميز حقيقي  
لان المعلول يجري مجرى نهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف  
الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والعبدية اللاحقتان بالزمان اضافتان  
بالزمان لا يوجدان معا الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما  
القبلية والعبدية لا يوجدان الا في العقول معا فكيف توجد الاضافة  
اللاحقة بهما لكن ثبتت في العقل لشئ يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان  
ذلك الشئ ولذلك استدل الشئ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه  
وانما نقر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبلية لو كانت  
موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى  
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته  
ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجود  
المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يعجز عقله في جميعه الا زمنة وان خذ

من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكماً سائراً للموجبات في الحق قبلية لا  
يقتربها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني  
يندفع أيضاً اعتراضه بأنهما أضافتان عقديتان يجب أن يوجد معاً وقد قيل أنها لا يوجد  
معاً هـ وذلك لأنهما أضافتان عقديتان يجب أن يوجد معاً هـ في العقل  
ولا يجب أن يوجد في الخارج مـ أو يندفع أيضاً اعتراضه بأن عدم الوصف بالقبلية  
الوجودية للزم انضمام المعدوم بالوجود وذلك لأن عدم المقيد بشئ ما يكون  
معقولاً لا بسبب ذلك الشئ ويعبر بحقوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو  
معقول تحرره اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو  
هذا السبق المذكور في عدم الحوادث ووجوده تعيينه فيلزم من قولكم هذا  
أن يكون للزمان زمان آخر والفرق بأن الزمان مقتضى لدائه لذلك استغنيت  
القبلية والعددية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهي الأول  
أن اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهمية استحالة تخصيص بعضها بعضاً بالتقدم  
دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بهيئته فيكون الزمان  
غير متصل بل مركباً من آذات التثاني التي تجوز وجود قبلية وبعدية لا يوجد أن معاً  
في جزئين من الزمان من غير أن تغاش هما يقتضي تجوز كون عدم قبل وجوه الحوادث  
من غير أن تغاشهما قالوا أيضاً أن قبل في الفرق أن القول بالقبلية والعددية  
يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسلوقاً بجزء آخر ولا يمكن مع القول  
بحدوث هو أول الحوادث لأنه ينافي الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث جيبه بان  
قولنا اليوم متأخر عن أمس ليس هو أنه لو يوجد معه لأن اليوم أيضاً لو يوجد مع الغد  
وأن سلماً أن معناه أنه لو يوجد معه كان هذه المعية إضافة عارضة لهما متأخرة  
لذا قيل كان المعقول منه أن اليوم لم يحصل في الزمان الذي حصل فيه أمس  
ويعود التسلسل وان لم يكن معناه أنه لو يوجد معه بل كان معناه أن اليوم  
لو يوجد حس كان أمس فلفظ كان مشعرة بضمي زمان وذلك يقتضي  
أيضاً أن يكون للزمان زمان آخر قالوا القول بجمعية الزمان للحركة أيضاً  
يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب أن الزمان ليس له

مهية غير اتصال الافتضاء والتجرد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم  
 فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر بل التجزية تخارفا فرض له اجزاء  
 والتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة  
 ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم  
 وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار الاشئ آخر وهذا معنى لحق التقدم والتاخر  
 الذاتيين له فاماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة  
 وغيرها فاما يصيد متقدما ومتأخرا فيصور عرضهما له وهذا هو الفرق بين  
 ما يلحق التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس  
 لم يجزئنا الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهومهما يشتمل على  
 معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود احتجما الى اقتزان معنى التقدم باحدهما  
 حتى يصيد متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية لزمان اعنى معية  
 شئيين يقعان في زمان واحد لان الاول يقضى نسبة واحدة شئ غير الزمان الى  
 الزمان هي متى ذلك الشئ والاخرى يقضى نسبتين بشئيين لينتق كان في منسوب  
 اليه واحد يا بعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغاير الموصوفين  
 بالمعية ويحتاج في الثانية اليه **الشارة** ولان التجرد لا يمكن الامع تغير حال وتغير  
 الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة  
 ومتحرك اعنى تغير متغير ليس ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية  
 وهذا الاتصال يحتمل التقديران قبل قد يكون بعد وقبل قد يكون ما قرب فهو كم  
 مقدار للتغير هذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة  
 التقدم والتاخر الذين لا يجتمعان **اقول** يريد بيان مهية الزمان وتقريره  
 ان التجرد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في المتقدم لا يمكن ان يوحدا  
 الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشئيين يصير منه التغير وهو الموضوع  
 لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق  
 الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم محل التغير فيه ومثل هذا التغير الواضح لا  
 يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور

في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان  
 له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب  
 كون الزمان متصلا لا الى اول الحركات المستقيمة لا يمكن أن يتصل لا الى اول الوجوب  
 تنهاى الامتدادات ولما سياتى في النمط السادس فان الزمان يتعلق بحركة يمكن  
 ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورانية له وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما  
 مضى بيانه فهو من مقولة الكرم ومن النوع المتصل فالزمان كغيره يتغير  
 اعنى الحركة وهذه ماهية وعند تنبيهها صرح بتسمية فقال وهذا هو الزمان  
 ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخير  
 اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة  
 وتقص بنقصها وكسيتها من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وينقص بنقصها  
 والمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض مقدما وصفيما يوجب للتقدم والمتأخر مجتمعتين  
 في الوجود والحركة يتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا باجزاء  
 التقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان للتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم  
 والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر  
 اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه الصبغة وان  
 تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متأخر ومتقدم وانما لو صدقها المتقدم ما يكون  
 منها في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكنه  
 يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتأخر والمتقدم  
 من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما  
 للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة  
 باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة لها عدد من حيث لها في المسافة  
 تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد  
 والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصل الى متقدم ومتأخر لا بالزمان  
 بل في المسافة والا كان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان  
 هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي ايراد هذه النكتة الاخيرة اشارت



كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا  
وليس هو قدرته القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه  
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير  
ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كونه القادر  
عليه قادر عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده كالاتي موضوع بل هو  
اضافي فيقتصر الى موضوع ما فالحوادث بتقدمه قوة وجوده موضوع اقول يريد بيان  
كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده  
اما مستغنى الوجود او ممكن الوجود والا لكان محال فالتاني حق فاذن له امكان  
وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرته القادر عليه لان السبب  
في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير  
المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا  
كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه  
فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا  
بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن  
ان يوجد او بالقياس الى صديق ورته شيئا آخر كما يتق الجسم يمكن ان يصير  
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية  
اعراض والا عراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدم امكان  
موضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث فيه  
فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض  
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان  
صوتا فهذا تقرير ما في الكتاب وما علم ان كل مكان فهو بالقياس الى وجوده  
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض في الامكان  
بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجوده شئ اخر له او بالقياس  
الى صديق ورته موجودا آخر كما يتق الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوحده له  
البياض او يتق الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودا

بالفعل و ظاهر ان جميع هذه الامكان محتاجة الى موضوع وجودي وهو محلها واما الامكان  
 بالقياس الى وجود بالذات للشيء فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون  
 ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او في مادة او مادة كما يتق البياض يمكن  
 ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان ب  
 الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل ووجود  
 ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة  
 له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان  
 محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة فكما من وامكانه لا يمكن ان يتعلق بشئ  
 دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهر قائما بنفسه لكن الجوهر  
 من حيث ماهيته لا يكون مضادا الى الغير والامكان مضاد فلا يكون  
 الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذ الحركين حقيقة فهو عارض له وقد فرض  
 غير عارض لشيء هف وبلاتبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو  
 ان كان موجودا كان دائر الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود  
 وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا وصورا او مركبات  
 او نقوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حاله فيها وامكانات هذا الاشياء يكون  
 قبل وجودها وتبعد عنها بالقوة فيق هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي  
 تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما  
 يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في نفسها  
 فهي امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها  
 وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الامن صوب بالوجوب لا يمكن ان يكون  
 فوق واحد وبالا امتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكانات  
 مهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها وهذه الاختلافات  
 احوال للموصوفات في انفسها لهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضوع لئول  
 الاشكالات التي تنوردها وظهر منه ان قول الفاضل الشارح للشيء قبل  
 وجوده نفى صريح فلا يصح الحكم عليه بالامكان شرعا ر ضة ذلك

بأنه موجود بانه مقدور للقادر وذلك يقضى تميزه ثم معارضته للمعارضات  
 بالمستغاثات المتخيزة عن الممكنات مع كونها نفيًا صرًا فاختبط يقتضيه عدم التميز  
 الاعتبار العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودًا لكان  
 واجبا وممكنا والاول محال لكونه وضعًا لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون  
 للامكان امكان فلهما بعينه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشئ  
 خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو  
 امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج  
 وهو موضوعه ومن حيث كونه قائمًا بالعقل موجود في الخارج وله امكان  
 آخر يعتبر العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاختيار كما مر في المتقدم لا يفت  
 وجوده في العقل ومن الخارج جعل لان الجمل هو وجود صورة في الذهن  
 على انها صورة لموجود خارجي مع المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد  
 في العقل على انها صورة شئ في الخارج بل على انها احكام موجودة في الخارج  
 واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون  
 موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون  
 حالًا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلًا للشئ ولا يجوز ان يكون  
 حالًا في غير كانه نعت الشئ لا يكون حاصلًا في غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل  
 وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ في موضوعه بالقوة وهو  
 صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار  
 الاول يمكن كهرض في موضوعه وبالا اعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن  
 وجود مثل هذا الشئ الا في غير محل يمتنع ان يقوم مكانه ايضا بذلك الغير واما  
 قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايقين فهو لما يتحقق  
 عند ثبوت الهوية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه  
 من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايقين ولكن يكفي ثبوتها  
 في العقل ولا يجب من ذلك تقدمها عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه بموضوع  
 اثباتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعًا موجودًا

في الخارج كما مضى في المقدم بعينه وأما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا  
بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالحيولى فانها ممكنة  
مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكان  
تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذا الاشياء صفة لمياتهما المجردة  
عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان  
بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار  
كإضافة المضاد اليه وأما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوه او لا يصير  
الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان مسفوتان اما الصغرى فلان الاول لو ثبت  
لوحصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كاللزام في حدث الحادث  
و يتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحدوث كان متوقفا  
اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجوب الحادث معها لا بعدها  
والثاني يقتضي وجوب الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر  
فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجودا واجبا فضلا عن الاولوية  
واما يحدث مع تحقق وجوبه غيب متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه  
انما يتحقق بان يتم اسعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستعداد يتعلق  
بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي كمالها الموجدية في الجسم الابداعي  
على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه **تدريج** الشيء قد يكون بعد الشيء من جوه  
كثيره مثل الجدلية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الى ان من الجملة الى ما يكون  
بإستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا **قوله** يمدد اثبات الحدوث  
الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيًا على تحقيق التأخر  
الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخرًا عن لا وجوده تنقسم  
الى زمانين ذاتي لا تقسام التأخر اليهما قدم الشيء تحقيق معنى التأخر الذاتي  
على اثبات الحدوث الذاتي واما علم ان تأخر الشيء عن غيره بقدر خمسة معان  
اعلى ما يحقق في الفلسفة الاولى واحدها بالزمان والثاني بالمرتبة لو الوضع  
الذي يكون التأخر المعكاني صنفًا منه والثالث بالشرف والرابع بالعلم

والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات  
والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحقيقه ولا يكون اذ ذلك الآخر  
محتاجا الى ذلك الشيء فللمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه نحو لا يجئنا اما  
ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بالتأخر فيه وجود المحتاج او لا  
يكون والمحتاج بالا اعتبارا الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح باقيا  
الى حركة اليد وبالا اعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكتيب بالقياس الى الواحد  
وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم  
بالعلية في الزمان وبين تقع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع  
المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير انعكاس متأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير  
انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجدها مع المتأخر باع المتأخر فلا يمكن ان يوجدها مع المتقدم وحين  
يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ونحو التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيء استعمالها في  
ما طبعوا باسم المشاكلة لئلا يفتقد عند ذكر المتقدم بالعلية وان كان يقع المتقدم  
بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك  
تأخر بالذات والدليل عليه انه يمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر  
بالمعلولية الذي هو احد تسميه شعر اطلق اسم التأخر بالذات صريحا  
على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عماله بحسب ذاته  
وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر  
حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة  
والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقضي  
لتأخره هو ما عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما  
وهو هو لان المقضي لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ باب  
الذي يكون باستحقاق الوجود فاعلم ان التأخر بالمعلولية يجب ان يكون  
في الزمان مع المتقدم بالعلية والتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم  
بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون وكذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما  
بالامكان العام الباقيل للوجوب واللامعروف هو محله وان لم يمتنع ان يكون

في الزمان معاً قال وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر وجود الآخر ليس هنا التحقيق  
 هذا الوجود الا ما لا آخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط  
 هذا بينه وبين ذلك الا آخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل اليه  
 الا ما رآ على الآخر قولا وهو بيان للتأخر بالذات تهتمرية في بعض اقسامه ومعناه ان  
 هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كما المعلول مثلاً عن آخر  
 يعني المتقدم كما علة مثلاً ووجود المتقدم ليس عن المتأخر في التحقيق المتأخر  
 الوجود الا المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان علة واما  
 المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن  
 المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا ما رآ على المتقدم وذهب لفاضل  
 الشارح الى ان المراد من العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده وللعول ليس  
 بمتوسط بين ذات المعلول ووجودها وكست ارى هذا التفسير مطابقا لفاظ الكتاب  
 قال وهذا مثل ما يقول حركة يدي فتحركة للمفتاح او فتح  
 المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركة يدي او فتح تحرك يدي وان كان  
 معاني الزمان فذلك بعدية بالذات هذا ليراد قول الفاعل المتقدم الذاتي ومضاه واجه  
 اعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من  
 تقدم العلة على المعلول كونها معثرة فيه كان معنى قولنا العلة  
 متقدمة على المعلول هو ان المثر في الشيء مثر فيه وهذا تكرار  
 خلل عن الفائدة وان كان المراد شيئاً آخر فلا بد من افادة تصوية وجعل  
 قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا ما رآ على العلوية لذلك نسبة الى المجاز  
 وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بياناً اخر غير ونسبه الى الركعة  
 واما قول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود  
 معلوم ببديهة العقل وليس لغرض من هذه البيانات والا مثله تعريفه ولا  
 اثباته بل لغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمود  
 يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قال شرح  
 انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته مستحلياً عن غيره

قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون  
 له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يمكن له وجود قبل ان يكون  
 له وجود هذا هو الحد الثاني للذات اقوله لما فرغ من بيان محتاج الى الذات في شرع المقصود  
 هو اثبات الحد وهو الذات للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب  
 اتمه مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات  
 لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي  
 يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي  
 بحسب الذات وللوجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد على الغير لا يستحق العدم بحسب  
 الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون  
 له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكل هاهنا  
 مغايران له وهذه الحالة اعني التواجد عن الاعتبار لا يكون الا في العنصر  
 فالحال التي لا يكون لا يتجزأ عن الغير ما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم  
 واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعلمه  
 او بلا وجوده وهذا هو الحد الثالث الذي قلنا في الفاضل الشارح الممكن لا يستحق  
 الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق الوجود فان المستحق للوجود هو المتغير  
 فاذن وجوده مسبوق بالاستحقاق الوجود لا بعدم او باللا وجود تفرق  
 ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد  
 مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي فهو في هذه  
 الحالة لا يستحق العدم والوجود والكان مستغنى لا مستغنا وان اراد  
 به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الانفراد انفرادا وانجواب عنه ان الهيئة المجردة  
 عن الاعتبار لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو  
 من ان يعتبر ما مع وجودها لغيره ومع عدمه او لا يعتبر مع احد مما لكنها  
 اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع  
 وجود الغير لم يكن أصلا فاذن انفرادها هي لا كونها اذا قيست الى الخارج وهذا  
 معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود



العدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ولا يكون له وجود لوانفرد  
 ليست بمعنى العدم حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي  
 بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدر الكلام كل موجود عن غير الغير  
 مع معنى الوجود لوانفردت مهيتته وتقدر النتيجة ان تجرد تلك السهية عن اعتبارها  
 الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تلبيها وجود المعلول متعلق بالعلة  
 من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضاً  
 من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ونها مدخل في تتميم كون العلة علة  
 بالفعل مثل الآلة حاجة الخمار الى القدر والمادة حاجة الخمار الى الخشب المعاونة  
 حاجة النشار الى نثار آخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الى الداعي حاجة  
 الأكل الى الجوع او نزول مانع حاجة الفسار الى زوال الدرج في قول يزيدان يفيده على  
 ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلمته  
 المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في علية بالفعل كما معنى نثاراً الى بعض  
 تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاولى كالطبيعة  
 المقتضية للحركة كالمع الشعير والارادة للمقتضية لها مع الشعور فان علة  
 هاتين الحركتين لا يتحصل موجوداً الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس الانسانية  
 التي يصيب بها علة الحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون للعلل  
 التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج  
 عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم علية بالفعل فقد ذكر من ستة اصناف  
 يمكن ان يشتمل عليها قسمه وهو ان يبق تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية  
 والوجودية يكون اما شيئاً ينضاف الى العلة ليمكن من العلية او شيئاً لا ينضاف  
 اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كآلة او اما شيء لا يتوسط  
 وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاونة او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف  
 اليها اما محل لفعليها كالمادة او اما ليس محل لفعليها كزمان والعدمية كزوال  
 المانع قوله في الوقت حاجة الادمي الى الصيف اي حاجة اخذ الادمي وهو  
 منسوب الى جمع الادمي والادمي جمع على ادم كما فيق عافق والجمل الذي



لم يتم دباغته ويجمع ايضا على اذمة كدغيف وارغفة فامنسوب اليها اما اذمي  
 فبفتح الالف والدال او اذمي بمبد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي  
 المحمودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة  
 قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بأنه  
 فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسال الى نزول الدجن هو الباس الغني السمام  
 وهو ضد الصحو على نزول المانع اعترض الفاضل الشارح بأنه قيد عدمي والعلم  
 لا يكون جزء من العلة الموجودة والحياب ان الشيف لم يقل ان هذه الامور باجزاء للعلة  
 بل ذكر انها مماله مدخل في تنمير عليتها وصهي ورتها علة بالفعل لا شك  
 ان العلة مع ما يمنعها عن التأخير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر  
 العدمي ليس عدما صريحا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك  
 امر ثابت في العقل يصح ان يكون علة لما هو مثله كما في عدم العلة علة العدم  
 ويعلم ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا للمفهوم  
 عن علة التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العمل **قال** في عدم المعلول  
 متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة  
 لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اهلا **اقول** لما ذكرنا ان امر التي يستتر بها علة العلة  
 وهي ما يتعلق وجود المعلول بجلتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء  
 من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها وان  
 عدم ذات العلة مطلقا **قال** فان لم يكن شيء معوق من خارج وكانت  
 الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود  
 الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب  
 وجوب المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايضا فرض ان كان ما بانراثة  
 ابد او وقتا ما كان وقتا **اقول** اني اذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته  
 علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فنوجود المعلول موقوف  
 على وجود تلك الحالة فاذا وجد وجب وجوب المعلول لانه لم يتوقف الا عليها  
 وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف شيء بحريين جدواي الامرين

فرض ابدأ او وقتاً مادون وقت كان ما بانزائه مثله قال واذا جاز ان يكون  
كل شئ متشابه الحال في كل شئ وله معلول لم يعبد ان يجب عنه سرمد  
فان لم يسبب هذا مفعول لا يسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضائق بعد ظهورها  
اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة  
الحال في كل شئ لا يتحدد لها حال ولا ينزل عنها حال ولها معلول لم يعبد  
ان يجب عنها دائماً وانما قال لم يعبد وان كان من الواجب ان يقول وجب  
عنه سرمد لان مقصوده ههنا الالة الاستبعاد فان الجمهو يستبعدون  
وجود معلول خارج الوجود وايضاً القطع بوجود علة هذا شأنها مبني على ان العلة  
الاولى يستبعد ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير ذلك مما لم يسبق اليه اشارة  
بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجزي وانزال الالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام  
ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض  
المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على طلاق الدهر على النسبة التي يكون  
للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض  
ثراً وما الى ان مثل هذا المعاول يكون بالحقيقة مفعولاً فان لم يطلق لفظة المفعول  
عليه لسبب ثوران لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائق في وضع الاسامي بعد  
ظهور المعنى فظهر من ذلك ان للمفعول اعم من المحلث تنبيهه الا بداع هو ان يكون  
من الشئ وحيث لا غير متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا  
تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قال يتقدمه  
عدم زمان ما لم يستغن عن متوسط هذا تدكاراً ما سلف وهو ان كل مسبوق بعد فهو  
مسبوق بزمان ومادة والغرض عنه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة  
وزمان فلم يكن مسبوقاً بعدم وتبين من الضياع تفسير الابداع اليه ان الابداع هو  
ان يكون من الشئ وجوده لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقاً زمانياً وعند هذا  
ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر المط قال والابداع على  
رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشئ وحيث مادي والاحداث  
هو ان يكون من الشئ وجوده زمانياً وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه

والابداع قدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والنزوات  
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لا متنازع كونها مسبوقين بمادة اخرى ونزوات اخرى  
فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهما قريب منهما الى العلة الاولى  
فهما على مرتبة منهما وكليس في هذا البيان موضع خطا به كما ذهب اليه الفاضل الشارح  
**تنبيه** واشارة في كل شيء لم يكن ثم كان فالتبين في العقل الاول ان ترجح احد  
طرفي امكانه صار اولي نسبى وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا  
البيان ويفرغ الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما  
ان يقع وقد وجب عن السبب اوبعد لا يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه  
للامتناع عنه فيعوم الحال في طلب سبب الترجيح جزئيا ولا يقف فالحق ان يجب  
عنه اقول المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفقود في ترجح احد طرفي  
وجوهه وعده على الاخرى الى علة مرجحة لذلك النظر وهذا الحكم اولي وان كان  
قد يمكن العقل اى قد يمكن لما قد ان يذهل عنه ويفرغ الى ضرب من البيان  
كما يفرغ الى التمثيل بتفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يتترجحا احدهما  
على الاخرى من غير شيء آخر يترتبان اليها والى غير ذلك مما يحى مجراه ويذكر في هذا  
الموضع ثوران صدد واما المعقول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما او يكون واجبا  
او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون متمنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا  
عاد الكلام في طلب سبب ترجيح جزئيا اى جديدا او حديثا ولا يقف بل يثبدي الى  
الاقتدار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون قاضيا  
سببا بسبب وهو محال فاذن صدد والمعقول مع الترجيح عن السبب لا وجه  
وهو المطلوب وظاهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدد والمعقول عنها لم يوجد  
المعقول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة  
في عليتها وانما اوسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتراكه على حكم اولي و  
هو احتياج الممكن في وجوهه الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهورا بينا  
فيه احد وعلى حكم قريب من الوطوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا  
مما نازعه فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار ايضا يصدر الفعل عنه

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم **علة** ما بحيث يجب عنها  
 اعمير مفهوم **ارغلة** ما بحيث يجب عنها **ف** اذا كان الواحد يجب عنه شيان  
 فمن حيثيتين مختلفتين **المفهوم** مختلف في الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته او من  
 لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد اطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات  
 العلة مختلفتين اما المهمة فاما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا  
 ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد بيان ان الواحد  
 الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الاشياء واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا  
 من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياها لاختلافها  
 معنى الوحدة الحقيقية وتقريرة ان يبق مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه اعمير مفهوم  
 كونه بحيث يجب عنه باي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتعارف مفهومين  
 يدل على تغاثر حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيان او شئ مفروق  
 بهفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا هت فهذه القدرتان في تقرير هذا المعنى لزيادة الوضوح  
 قال فذلك الشيان انما لم يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كان  
 لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يبق فهمما اذن من مقوماته وفي المتن زيادة  
 او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماتهما ومن لوازمه والمراد منه ان يكون  
 احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم  
 هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن  
 ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جملة التقديرات يلزم منه تركب ما في مهية ذلك  
 الشيء اولانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجهم  
 بحسب مهية المنقسمة الى مادّة وصورّة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر  
 الذي يلزم منه عند وجوده بسبب تغاثر مهية وجوده والثالث كما في الشئ المنقسم  
 الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط مفهوم  
 الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر  
 عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض فاما ثال فهو منقسم الحقيقة  
 ولا يقبل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود

اولا يعرض عن وجود كذا و عارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب  
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بجم ولا غير جم قد يوصف باشياء كثيرة  
كقولنا هذا الرجل قاهر وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة  
ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك  
الاشياء مختلفة ويوجد التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد  
ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا او الجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف  
الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها  
لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة  
تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصمد ولا اشياء  
الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وببإمكان ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب  
عنه بتقدم مائة ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الانقضاء يفتقر  
الى ثبوت موصوت وصفة واقبالية الى قابل ومقبول او الى قابل وشمي يوجد  
المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال انقضاء  
فالجم يقبل السواد من حيث تفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال  
لا يتمتع بوجه عنها واما صمد والشيء عن الشيء امر يكفي لتحقيقه فرض شيء  
واحد هو العلة والا لا متمنع استنادا بجميع العلويات الى مبدء واحد لا يوافق الصمد  
ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشمي صادر لا نأقول الصمد ويطلق  
على محليين اخدهما امر ضا في يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا  
وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى  
يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكتلا منافية وهو امر  
واحد ان كان المعلول واحد او فلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها او كانت  
العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لذاتها  
بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون  
فلك الا من مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما من اوهام وتنبهات  
حال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لئلا اذا ذكرت

ما قبل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى  
 لا احب الاقليات فان الهوى في خطبة الامكان اقول ما يقال كخرون بل هذا الوجه  
 المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطيبته غير معلولين لكن صنعت  
 معلولة وهو لا قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم  
 من جعل وجوب الوجود لصددين اوله اشيء وجعل غير ذلك من ذلك وهو لا  
 في حكم الذين من قبلهم اقول يريدون كذا هب الناس في وجوب اعيان الموجودات  
 وامكانها وقد ما واحد وثنا وان يسه على ما هو الحق عنده منها اول اختلا فهو  
 في الشيء الغنى عن الشيء الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو احد ام اكثر من  
 واحد فالقائلون بانها اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة  
 وآلى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها  
 وهياتها ونضدها والعناصر بكمياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث  
 في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير الشيء رد عليهم  
 بتذكر ما من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء  
 وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية  
 الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشئ من  
 ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك  
 مبادى بانفسها عنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الاقليات في قصة ابراهيم حكاية  
 عنه حين حكم بامتناع الربوبية للكواكب لا قولها فان الامكان اقول ما واما الفرقة  
 الثانية القائلون بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة  
 هذه المحسوسات وعناصرها واجبة وآلى قائلين بانها ليست بواجبة اما انما تكون  
 بالها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هي الى مجردة عن الصور ككثير من القدماء ومنهم  
 من ذهب الى انها هي اجساما متفقة بالنعوم ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب بقرطاس  
 واما مختلفون بالنعوم وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء  
 او هواء او بخار وغير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاشفة من تلك المادة  
 حادثة معلولة وانما بقاؤها مغائرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون

بانهم واحدة فهم بعض القائلين بالحيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالانضمام  
 الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالحيولى المجردة وهم  
 الجبرمانيون الذين قالوا بان المبادئ خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس والى  
 واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون  
 وجوب الوجود لصددين خبير وشر ويعبرون عنهما بين دان واهر من وتأثر بالنور  
 والظلمة والشيخ يرد على جميعهم بتدكر البهان على ان واجب الوجود واحد  
 قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم اختلفوا فقال فريق منهم  
 انه لو نزل ولا وجود لشيء عنه شر ابتداء و اراد وجود شيء عنه ولو كان هذا كانت احوال  
 متحددة من اصناف شتى فى الماضى لانهاية لها موحدة بالفعل لان كل واحد منها  
 وحد فكل واحد فيكون لما لانهاية من امور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود والى  
 وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لاحرازها معا فانها فى حكم ذلك فكيف يمكن  
 ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لانهاية له فيكون  
 متعاقبة على ما لانهاية له فيقطع اليها ما لانهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد  
 تلك الاحوال وكيف يزداد عددها ما لانهاية له ومن هو كذا من قال ان العالم وجد حين  
 كان اصله لوجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده الا حين وجد منهم من قال ان يخلق  
 وجوده حين ولا شيء آخر بل بالفعل ولا يشل عن لحد كذا هو كذا قول لما فرغ من خلقه  
 القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع فى اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد ان تقا فهم  
 على ذلك اختلفوا فرقتين ذهبت احد سما الى ان ماعدا مسبوق بالعدم سبقا زمانا  
 وهم المتكلمون وكثير من سائر الميادين والثانية الى ان بعض ماعدا غير مسبوق  
 بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود  
 لو نزل غير موجود لشيء شر ابتداء و اوجد للعالم بارادة واختيلى على ذلك بان الحال  
 لو لم يكن كذلك للزم القول بحدوث الاول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل الامور  
 منها وجوبها يكون تلك الاحوال مت موحدة بالفعل لان كل منها موجود فاذا  
 يكون لما لانهاية له كلية منحصرة فى الوجود والاخصار فى شئ ينافى عدم التناهي  
 وان لم يكن لها كلية حاضرة لاحرازها معا فى الوجود فانها فى حكم ذلك عمتلا



بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله  
 موجبة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من  
 الحوادث لكونه منقوت الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة  
 والامور المترتبة الغيل المتناهية ميتة ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف  
 يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع ايها ما لا نهاية ومنها وجوب  
 تراود عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي متع ان يزيد او ينقص الى هذه  
 الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عددا لا  
 له ثمران هذه الفقرة اذا طولبوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذي حدث  
 فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها فيما لا يتناهي قبله وكيفية افتراقها بحسب  
 الاقوال الممكنة فيه الى قابل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت  
 او للفاعل او لشيء غيرهما والى قابل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نفي التخصيص  
 وبين مثبتته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفرق المذكورة افتراقا الى ثلاث فرق  
 فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علة ذلك التخصيص على  
 غير الفاعل وهم جمهور مقدماء المقترلة من المتكلمين ومن يجري مجرىهم وهؤلاء انما  
 يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب فيحصلون علة التخصيص  
 مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب  
 وحصلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت مستنعا لان لا وقت قبل ذلك الوقت  
 وهو ابو القاسم البطي المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص  
 خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ اخر  
 غير الفاعل ولا يستل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى  
 علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدميه على الآخر من  
 غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضر الماء في اثنتين متساوي النسبة  
 اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما كالحالة وبغير ذلك من الامثلة  
 المذكورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعري ومن يجذ وحذوه وغيرهم من  
 المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله



ولا يستل عن احد وخر اقول المتكلمين بقوله هو كلاء وهو كلاء قال وبازاء هو كلاء فقوم  
من القائلين بوحدة نية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتبين في العدم الصريح حال الاولى به فيها  
ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها اقول لما فرغ  
بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود  
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي عدم الفعل  
عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما  
اما ان كانت فاعليته ممكنة احتملت في فاعليته الى سبب آخر كما مضى ببيانه وواجب  
الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واكراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها  
عن شيء غير ذاتها ككونه قادرا او عالما او فاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة  
على وجود الغير ككونه اوليا وخر او ظاهرا او باطنا وهي لا يصح كون واجبة  
له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم  
الصريح لا يميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس  
اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله اخرى يصير فيها  
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصير فيها  
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين  
بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قال** ولا يجوز ان تسخر  
ارادة متحدة الا لدواع ولا يجوز ان تسخر جزا فان ذلك لا يجوز ان تسخر طبيعة  
او غير ذلك بل يتحد حال وكيف تسخر ارادة لحال تتحدت وحال ما يتحدت حال متحدة  
له التحدد فيتحد واذ لم يصح تخدد كانت حال ما لم يتحد له شيء حالا  
واحدة مستمرة على وجه واحد وسواء جعلت التحدد لا من يتسرا ولا منزال مثلا  
لحسن من الفعل وقتا ما يتسرا ومعين او غير ذلك مما عدا او كقبحه كان يكون  
لو كان قد نزل او عاقل او غير ذلك كان نزالا قول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين  
هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجا حوالا الى  
اثبات شيء نسبته بتخصص الذي الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق

بذلك الطريف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقد مية عند الاشاعرة وغيره اثر  
على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولاً بانها لا بد ان تستمر  
امراً متجدداً فيقتضي ثانياً ايجاد المقدورات كشيء ما او ميل اليه وهو لا بد ان  
واللزام فيعلقها بذلك المقدور ومن ماعداه جزافاً وهما منفيان عنه تعالى لا نقا  
والخراج لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقديرها وقد يطلق بحسب  
الاصل من على فعل يكون مبدأه شئاً قاتحياً من غير ان يقتضيه فكر كالرضية  
او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات المرضى او عادات كاللعب بالهبة مثلاً وهو  
باعتبار من الفاعل كما ان العيش يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا  
على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق اختصاص  
شأن الشيخ جعل المحرك اعم مما فيه التنازع للاستطاعة ارضائاً وكذلك لا يجوز  
ان نسب طبيعة او غير ذلك بل تجد حال اي لا يجوز ان يثبت شئ من شرائط  
الفاعلية التي تتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسراً  
من تجد وبطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي  
كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ في تجدد ذلك وكذلك يحتاج ذلك الشئ  
الى تجدد امره ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شئ قبل شئ وهو القول  
بحوادث لا الى اشار اشار الى ابطال القول بالارادة بالقدرية وبان الارادة غير  
زائدة على العاصم بقوله واذا لم يكن تجد كانت حال ما يتجدد شئ حالاً واحداً مستمر  
على نفسه واحد وذلك يقتضي املا صدور الفعل عن افعال اصدلاً واما صدور في  
جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون  
بتجدد شئ غير الفعل اصدلاً مع قولهم اما يكون لبعض الاوقات اصدلاً ويصدور واما  
بامتناع الصدور في سائر ذلك الوقت فلما اخرج الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ  
وابطل القول بان لا يتجدد شئ اشار الى ان هذين القولين ايضاً قول بتجدد فقال  
وسواء جعلت التجدد كذا من تيسر كحس من الشغل وقذا ما تيسر يعني القول بصلوح  
بعض الاوقات او معين بعين صدور الفعل متأكداً بسد كونه متممًا وغير ذلك  
ما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم وجعلته لا مزال كقبحه كان فزال عند الوقت بصلوح

او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباداتهم فان القول  
بجميع ذلك قول يتجدد شيء ما وقد ابطالناه قال قالوا فان كان الداعي التعطيل  
واجب لوجود عن افاضة الخير والحد هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا  
الداعي ضعيف وقد انكشفت لذوى الانصاف ضعفه على انه قاتل في كل حال ليس  
في حال اولى بايجاب للسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجبا  
بغيره فليس تناقض كونه داعيا لوجود بغيره كما نهفت عليه ولما فرغ من الاشارة  
الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل ابطال القول بالحدوث  
اراد ان يثير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل الى  
ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون  
مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع الا يحدث  
فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتقلا على التزام امر شديده وهو  
تعطيل الواجب بل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والحدوث ان كان هو ان يكون  
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا عرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال  
سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر حدث قبله وبعده من غير  
تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو  
ظهور الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نهيت في صدر المنط على  
فهمها وادبين لك ان المعقول يمكن ان يكون داعيا لوجود شراره اشتغال بالحوادث  
عن ايجبة التلكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان الجمل الخطاء  
فيها فتقوله واما كون غير المتناهي كلاما موجوبا لكون كل واحد وقتا ما موجوبا فهو  
توهيم خطأ ليس اذا صح على كل واحد حكم صحه على كل محصل والا لكان يصح ان يقال  
لكل من غير المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل  
في الوجود فيجب الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارته الى الجواب عن الحجة  
الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم  
به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود  
لا مكان محصل كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصح

بما منناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها  
 في الوجود بحيث لا يبقى له مقدار يخرج به الى الوجود وقوله الوارد ينزل  
 غير المتناهى من الاحوال التي نذكر ونها معدوماً الاشياء بعد شئ وغير المتناهى  
 المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم إشارة  
 الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهى اذا كان معدوماً فقد يمكن ان يزاد  
 وينقص بالارتفاق كالحادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وجميع جعلولات  
 الله التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها غير متناهية في الوجود والحيث التي  
 كلامنا فيها ليست بمنزلة وجوده جميعاً في وقته من الاوقات فان الزيادة لا يكون  
 قادراً في كونها غير متناهية وقوله رامتوقف الواحد منها على ان يوجد له  
 ما لا يحتاج له او احتياجه شئ منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب  
 فان معنى توقفنا في كذا على كذا هو ان الشئين وضعاً معاً باو لازم والثاني  
 ان لا يمكن لشيء وجوده الا بعد وجوده الاول وكذلك الاحتياج لشيء لشيء  
 ولا في وقت من الاوقات يصح ان يبقى ان الاخيرة كان متوقفاً على وجوده لا احتياجه  
 له او محتاجاً الى ان ينقطع اليه ما لا يحتاج له بل في وقت فزمنية وحدت بدنية ودينية  
 كون الاخيرة اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه سنة كسنة او جميعها  
 وكل واحد واحد فان عينهم بهذا التوقف ان هذا لو يوجد كذا بعد وجود اشياء  
 آخر كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عدد هذه فذلك فيه فهذا هو  
 نفس المتنازعة فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدرة في بطلان نفسه بان  
 تغير فقطها تغيره لا يتغير المعنى إشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف  
 الحادث المسمى على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان  
 هو انه قد كان فيها معنى وقت بعينه لربما هذا الحادث فيه ولا شئ من الجواهر  
 وكان وجود الحادث المسمى في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له  
 من الجواهر وكان هذا الحادث محتاجاً في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية لغير ذلك  
 الوقت ان ان يتغير الغرض اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصداق  
 على المطلوب لا وجوده مثل هذا الوقت هو مطلقاً لهم والحق ان كل

وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بینه وبين الحادث اليومي من الحوادث الاخرى متناه  
فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحداً ففي جميع الاوقات هذا الحكم  
ليكون حقاً وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية  
له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما نبرهننا عليه ان يكون  
الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كونه  
اولياً وما يلزم ذلك لزوماً ذاتياً الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فیتبعها  
التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكرها هو الحاصل من مذهب  
الحكماء ههنا وهوان الواجب لا يختلف نسبه الى الاوقات والى معلولاته  
الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينها  
وما يلزم ذلك لزوماً ذاتياً يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تنصل  
عن العقول بحسب ذواتها بل انقسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها  
يعني الحركة السمردية اللازمة من اختلافات اوضاع تلك الاجرام فیتبعه التغير يعني  
الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب اليك الاختيار بعقلك دون هو  
بعد ان تجعل واجب الوجود واحداً مرادة ان التنازع في القدم والحديث سهل  
بالقياس الى التنازع في جدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرضى الساهل  
فيه وليس مرادة ان المسئلة القدم والحديث تعلقا بمسئلة التوحيد  
النمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب  
قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب  
ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لا جله يصدر  
المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلاثة مقاصد احدها بيان  
ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مشكل فاعله وثانيها اثبات العقول وثالثها  
بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس  
لما بعده بيان الاول هو ان البارئ تعالى ان لم يكن مستحلاً لا بغيره لم يكن فاعلاً  
بالقصد والارادة وحده كما هو بديهي كالعقول بالقدم وايضاً عند الفاتحين  
بالحدوث الذي تعالى عليهم هو قولهم ان البارئ تعالى المراد في الاول خالق العالم وقت

بعينه وبإبطال أنه يفعل بالارادة فيندفع هذا العذر ويبان الثاني هو ان كون  
 حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت  
 بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافات وذلك انما يثبت بان يبق لمكان  
 حركاتها لأجل السافات كانت هي مستكملة بجها والعالي لا يكون مستكملاً بالسافل  
 وأقول انه لما اثبت للوجود مبدأ أول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين  
 كيفية مبدئية فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع وتسا  
 ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالأشارة الى احكامها  
 الكلية وهي ان اى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية واي مفعول لا يكون لافعاله  
 غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ومن ذلك على وجود موجودات  
 مترتبة هي مبادئ لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين تسا  
 ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدأ  
 الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك رسم النمط بالغايات ومبادئها وفي الترتيب  
 تنبيه ان عرف ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه  
 في امور ثلاثة في ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج  
 عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل وحسن او غير ذلك او حال لها  
 اضافية ما كالحل او عالمية وقدرة او قاصرة فهو فقير محتاج الى كسب قول هذا تعريف  
 لمضى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضى ان لا يكون  
 لفعله غاية مبنية لذاته وأعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في نفسه وإلى  
 ما هو له بسبب وجود شئ غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شأنه ان تعرض له نسبة  
 الى غيره وإلى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة  
 من ذات الشئ والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشئ  
 في نفسه هي مبادئ اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضه والتمييز  
 ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره في ثلاثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة  
 من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضه  
 لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذى لا يتعلق في هذه الاشياء

بغيره ذكر ان ما يتعلق في شئ من هذه الاشياء بخير فهو ليس بغنى بل فقير محتاج  
الى كسب هذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح  
قوله فمن افتقر في الشئ من هذه الامور الى غير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج  
عن قانون الخطاء به فانه لا معنى للفقير لا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير  
ومعلوم ان ذلك ممكلا فائدة فيه وان كان يبد بالفقير شيئا اخر فلا بد من فائدة  
تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها  
شيئا واحدا فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان المحل يحمل على  
المحدود لكن يصير مضمومة قريبا من فروع الجمهور ويجعل ذلك مقدرة خطابية  
على ان قولنا الفقير في شئ ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير للقيود  
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شئ موجود  
وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل  
ذكر مهية الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شئ من صفاته  
التحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغنى هو الذي لا يفتقر الى الغير  
في هذه الامور شيئا بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان  
المحدود والمحد شئ واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل المحدود  
وما يقابل المحدود باثرهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جارا مجرى  
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق والليس بالحيوان الناطق فليس  
بانسان فلا دري احصاها الاول تعريف مقبولا والثاني قول لا مستنكر اعين  
مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيء قد قال في الاول ان الغنى  
هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير كانت  
من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان  
الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يرد الاحتياج  
لثلا يكون تعريف الغنى به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق  
الذي قام مقامه في فائدة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف  
اورد بالاحتياج ليعلم انه استعمالهما بمعنيين متقاربين **تنبية**



اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون فاعله اولى واليوت  
 من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقاً  
 وايضاً لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافاً فهو مسلوب كمال ما يقتضي فيه اكتساب  
 اقول ان فاعلاً من المتكلمين يعللون اعمال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية  
 فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاحل ذلك  
 خلق الله الخلق والشيء اراد ان يذبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد  
 نقصان اليه وتقرية ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلاً ويكون ان يفعل  
 احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصل  
 وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضاً حاصل وهما صفتان له احدهما مطلقة  
 والاخرى كمالية اضافة الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصل  
 ولا ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد استقبل  
 ذلك الشيء من فعله وفعله غير فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مقتضى في كسب الكمال  
 الى غيره تنبيهه فما اتبعه ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان يفعل شيئاً  
 لما تحتها لان ذلك احسن لها ولتكون فعالة للجميع فان ذلك من المحاسن والامور  
 الاربعة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئاً لاجل شيء وان فعله لمية  
 اقول هذا الصريح بالمقصود الذي اومأ اليه في الفصل المتقدم وهو كناية لما قبله  
 ومراعاة واخبر وجعل الحكم عاماً مقنناً للجميع العلل العالية التي هي تاماً مابداوتها  
 او بعللها مع ابداءها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل ذكره مطلقاً لان  
 الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من يقصد وجوب تلك  
 الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكلاً بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعلية  
 بهمية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته  
 والحق الاول لما كان تاماً بذاته واحداً لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن  
 لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تذنيب**  
 اتعرف الملك الملك الحق هو الحق مطلقاً ولا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات  
 كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غير فهو له معلوك وليس له الى شيء



فقل قول سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتنبيه  
 ولا شك في ان التقديم والتأخير سهو وقصر من النسخين وهذا الفصل مشتمل  
 على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا  
 وهو سلبى والثاني افتقار كل شئ في كل شئ اليه وهو اضافى والثالث كون كل  
 شئ له وهو ايضا اضافى وعلى ذلك يكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء  
 هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه  
 اتعرف ما الجود الجود هو فائدة ما ينبغي لا عوض فاعل من يجب السكين لم  
 لا ينبغي له ليس بجواد وعل من يجب ليستعوض معامل وليس بجواد وليس العوض  
 كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والقوصل الى ان يكون  
 على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمدا وليس به فافعل فهو مستعوض  
 غير جواد فالحجود هو الذى يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب  
 قصدى شئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئا لولم يفعل به فجه به او لم يحم  
 فهو بما يفيد من فعله مختص قول يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء  
 احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيد المفيد شيئا يلبي للمستفيد اى  
 يكون ينبغي من غوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض باقى  
 الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظه ينبغي محلة يراد بها  
 تارة الحسن العقلى كما يوق العلم ما ينبغي وتارة الاذن الشرعى كما يوق النكاح ما ينبغي  
 والحكماء لا يقيون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لما سوى هذا  
 وآقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعدين لهذه اللفظة فى الجاهلية  
 اما المعتزلة نقيون بالحسن العقلى واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعى على  
 ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم بمستعمل هذا اللفظ غاية ما فى الباب  
 انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك  
 مما يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء  
 اللغة جميعا ذكروا انها من افعال اللطافة يقال بغيتها اى طلبته فانبنى كما  
 يقال كسرتة فانكسر هو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدر فى امثال هذا الكلام

الذي استحسنه النحاص والعوام وجري مجرى النكت بمثل ذكره هذا الفاضل  
لا يليق بمثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسدا وقلة انصاف  
حاشاه عن ذلك ثمرانه قال القصد الى ايبصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا  
في الجود لوجب ان يبق للجز الذي سقط عن سقف و وقع على رأس عد وانسان  
ما مات ذلك العدو وانه حواد مطاق لحصول ما ينبغي عنه لا عوض والمجواب ان الجز  
انما يكمن من يصدر عنه المحج بالذات لا بالعرض وهذا حصول ما ينبغي لحرصه  
من الجز بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركة الطبيعية وهي استفادة كمال  
منه لنفسه لا ايبصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا ولا اتفاقا يكون  
بالعرض ثمران الوقوع على الرأس لا يقتضي موت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء  
والموت سببا آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثمران مقتضى موت انسان لا يكون مقتضيا  
لموت عدوانسان آخر بالذات بل بالعرض ثمران مقتضى موت انسان لا يكون مقتضيا لحصول  
فائدة الى ذلك الا لسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اوردته و  
كذلك القول في الدواء المصحح والمزيل للمرض وانه يصح ويزيل المرض بالعرض  
وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير ملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات  
الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلماذا يقيّد  
الشيء تعريف المحج بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرفت الجود لا حاجة  
الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرفت الجود لم يجزئ اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء  
يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف الباردة بانها  
كيفية كذا وكذا لم يجزئ ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذا قد ظهر  
ان كل فاعل يفعل بطبعه من غير ارادة او بارادة فهو مشكل اما بنفس فعله  
او بما يستعصمه فالجود هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل  
الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله فجزبه الى اخرى اعادة  
لل كلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول هما قضيتان اشتركتا  
في الموضوع فقط وهو انما فعل الذي لو لم يفعل شيئا لجزبه ذلك به وتباينتا في  
المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وهذا بانه متخالف في مستحيض

فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما قلناه هذه الفاضل اشارة والعالي لا يكون  
طالباً امر الاجل السافل حتى يكون ذلك جازياً مجزياً الغرض فان ما هو غرض  
لقد يتبين عند الاختيار من تقتضيه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه  
لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه والرجوع الى  
به واحسن لم يكن غرضاً فان المحذور والمطلوب الحق لا غرض له والعالي لا غرض له والسافل  
اقول الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالا اختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بالاولى  
حبل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعيى الى غير ذلك الى ذاته وذلك  
لا ينافي كونه غنياً وجواً اذا اشار الشيفر الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك  
الفعل احسن به من تركه لانه الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن  
ان يصير غرضاً ثم انجز من ذلك ان تلك الحق لا غرض له مطلقاً وان العالي لا غرض  
له لا مطلقاً بل بالقياس الى السافل لانه بما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى  
منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كماله فهي مستفيدة الكمال مما فوقها تنبيه  
كل حادثة حركة بارادة فهو متوقف عند لا غرض له المذكور في الرجعة اليه حتى كونه متفضلاً  
او مستحقاً للمدح فما حل عن ذلك ففعله حل من الحركة والارادة اقول معناه ان كل متحرك  
ذو ارادة فهو مستحق ويعكس عكس التقيض ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس  
بمتحرك ذي ارادة والمنهض ان البارى تعالى والعقول الكاملة في ابدانها لا يباشر  
المتحركين وان النفوس الحرة لا فلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم تنبيه  
اعلم ان ما يقع من ان فعل الخير واجب حسن نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغنى  
الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويجده وينزيهه ويكون تركه ينقص منه  
اقول ليشاء كل هذا ضد الغنى لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعيى اليه اولى غير  
مستكمل بقى وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا غرض يعيى اليه اولى غير  
بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضياً  
الاختيار الفاعل اياه فهذا هو الباطن وقد نبه على فساد ما به هذا حسن الفعل  
وجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغنى بل مقتضى للاختيار هو  
كونه ما ينزه من الذم او يجده ويبيده مستحقاً للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم

ان القائلين بالوجوب والحسن والقبول العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي  
استحقاق مدح او لا يستحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو  
واجب والا فلا والقبول بانه كل فعل يقتضي ذم ولاجل هذا ما يذكر الشئ كثيرًا مع فعل  
الحسن والواجب من التنزيه والتجديد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص  
من المذمة وما يجرى مجراها في هذه الفصول اشارتكم لا تجد ان طلب مخلصًا الا ان  
نقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب للاتق يفيض منه ذلك  
النظام على ترتيبه وتقاصيله معقولًا فيضاً نه وذلك هو العناية وهذه جملة  
شهادي سبيل تقاصيلها اقول لسلايين ان العلل العالية لا يفعل لفرض في الامور السافل  
واجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف  
صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صمد ورا تقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على  
سبيل الاتفاق او الجزاء فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام  
جميع الموجودات من الانزل الى الابد في علم البارئ السابق على هذه الموجودات مع  
الاقوات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد  
من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب التفصيل والذات  
المقتضية في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارئ  
بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من  
هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه  
نظم الفصول ان يقال لو كان البارئ فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا حيا  
والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله  
اولى به فاذا هو مستكمل بفعله وذلك بينا في الغنى وبيان في الملك ايضا لا اعتبار  
معنى الغنى في حده وبيان في الجواد الذي لا يفعل لخواص لا يوق انه انما فعل لان الفعل  
في نفسه حسن او لا يصل النفع الى الغير لا نأقول الا تيان به ينزهه وعدم  
الا تيان يوقعه في استحقاق الذم وسميعه الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل  
بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس  
فا علا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته ووجه تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدر  
 في ثبوت المقصود والمقصود هو بقى الغرض عن افعال المبادئ العالية لان المظلم كان  
 مشتملا على ذكر الغايات وجب لا ابتداء بالمبادئ الاولى وغايات افعالها  
 ووجه التلخيص بين الفصول ان الشيء اختار من صفات المبدأ الاول المتفق  
 عليها هذه الثلاثة لانها ما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفى الغرض  
 عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسر في الفصل الاول واثبت المطلوب  
 به وحده في فصلين بعدة ثم مر بالباقيتين في فصلين بعدها وذكر في الفصل  
 السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخبز وحسن الفعل كان ايضا  
 مستكمل اوله كان البيان متناولا لغنى المبدأ الاول من المبادئ العالية  
 جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها  
 مع انه تابع لارادة دين ان المبادئ التي كلاً منها هي ليست مما يباشر  
 تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفى الغرض عن مبادئها كيف  
 يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحق  
 بعد تحذيرها خطابية لانه يق ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا  
 ولا ملكا ولا حيا فان عينت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق  
 الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالى عين المقدم ولما لا يجوز ان يكون  
 الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه  
 وان عينت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحق خطابية من باب الطامات  
 اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج  
 عن قانون الخطابة وتجاوب عن قوله ما معنى قوله البارى لو فعل بالارادة  
 لم يكن غنيا ان يق معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته  
 بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله  
 مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد شيء لا يكون تافا  
 ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقتناعى من باب الطامات وليس مفوض  
 الى من ينظر والكلامين وانصف قلبيه قد تبين الى ان الحركات السماوية

قد يتعلق بإرادة ما كلية وإرادة جزئية وتعلم ان مبدأ الإرادة العقلية المطلقة  
الاولى يجب ان يكون ذاتاً عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر  
بفضيلتها لم يصحها فقر فكانت ارادة ما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم  
ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاعه وعلى ان بل ما ان يكون  
محصول الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يبقوا حيزاً في  
لها مفقوداً ثم حصل ولا يجوز أيضاً ان يبقوا حيزاً لها حادثة ومطلوب  
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ضمنية ولا متخيلة وليس نسب  
امثال ما ذكرناه الى الاحسام السماوية لنسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل  
منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبط بمبدأه مرجع  
بتميزه لطلب مبادئ الكمال منه ولو لا هذا لكانا جوهرين متباينين وان نفس  
السماوية هي اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بالبينال ضرباً  
من الاستكمال ان كان وفيه ساقول قال الفاضل الشارح اثبت تحويل في هذا النمط  
باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعدة مشتمل على رتبة الاول واقول  
انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفى الالهة ان افعال المبادى  
العالية ذكر غايات افعال القوى الحركية للافلاك ولزم من ذلك اثبات العقول  
فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء هو سانية غير  
عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريبه ان يقول وقد ثبت في النمط الثالث  
ان الحركات السماوية متعلقة باثنتين كلية وجزئية وتبين ان مبدأ الارادة  
الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها باص جزئية وينبعث الارادة  
الجزئية عن القوى الحسابية بسببها يجب ان يكون ذاتاً عقلياً غارفة العقول  
وان الاحسام ونحوها لا يتصور بالكلية وتلك الذات اما ان يكون كاملاً  
الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاو هو المسمى بالعقل الذاتي  
هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون محدثاً لنشأة احدى  
الاول ان العقل المحض لا يحكمه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة  
وقد تقر في آخر النمط الثالث ان محرك السماء يطلب ارادته ما هو

احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرف على انقطاع  
 الكميات المنفصلة او على اتصال الكميات المتصلة بل يكون شيئاً واحداً  
 اما موجه الطبيعة او معدومها دائماً والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني  
 الحركة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقاوم فيها الحيز لهما شئ مفقود ثم حصل  
 او يقاوم كان حاصله وهو مع حصوله طالب له بل يكون كما لا يتها حاضرة حقيقية  
 ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب  
 الغواشي الجسمانية وهي مبدأة عنها والحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مردي  
 لامور جزئية يتجدد ويتصرف على الاتصال وقد يحصل جسمه ما يطلبه بالحركة  
 ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطاً بالجسم  
 كنفسنا فان نفسنا من تبطئة بأجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي لكل  
 منها وقد صارت بذلك متحدة بها انساناً واحداً اولاً هذا الامر بتباطؤنا  
 جوهري من متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء وما  
 نفس السماء اما صاحب ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون  
 او صاحب ارادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء وانبعثت منها عبورة منطبعة  
 فيها لتتال في رباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارقة  
 كما يقال نفسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان  
 صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودة للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه  
 لا يريد ان يصح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب لقطع لوجوه هذه  
 النفس وهو ان صاحب ارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئاً واحداً حتى يتصل  
 الامر بتباطؤ ويتم الحركة المنبهة **اشارته وتنبية** ولا يمكن ان يقاوم  
 تحريكه للسماء لداع شهواني او غصبي بل يجب ان يكون اشبه عن عقلنا العاقل  
 اقول يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي النسبة بالمبادئ العالية التي هي  
 العقول المجردة ولحرية على وجود تلك المبادئ فنقول قد تبين فيما مر  
 ان التحريك الارادي يكون صادراً عما عن تصور حسي او عن تصور عقلي و  
 اصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه ما جذب ملائحة ودفع



منافر فاذا ن هذا التحريك يكون لذاع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات  
واما الصادر عن الصور العقلية فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العلى  
وتحريك البهائم لا يجوز ان يكون لذاع شهواني او غضبي لانهمما يختصان بالجسم  
الذى يتغير وينفصل عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة فتخرج الى حال الملائمة  
فليلتذ او ينتقم من محل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذى او غلبة على النقص  
الموجود فى الحيوانات متناهية فاذا ن هو شبه مجر كاتنا الصادر عن العقل العلى  
**قوله** ولا بد ان يكون المعشوق ومختار ما ليدل ذاته وحاله اولين ما يشبههم  
**اقول** كل تحريك المرادى فهو لشيء يطلبه المراد ويختاره وجوده على عدمه  
وكل مطلوب مختار محبوب فذو ام الحركة انما يكون لفظا لطلب لذي يقتضيه  
فرط المحبة والمحبة المفرطة هى المعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئاً  
غير محصل الذات او شيئاً محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان  
بالحركة والا لكان الطلب طلباً للشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون  
ايها او وضعاً او كما او كيفاً او ما يتبعها من كمالات الجسم وحر انما يكون الحركة لينال  
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة كالحالة يتوجه نحو حصول  
حال ما للحرك فاما ان يكون تلك الحال حالاً من المعشوق كعماسة وموازاة او  
ملاقاة لم يكن حاصلها محصلت بالحركة وحر يكون الحركة لينال حال ما من المعشوق  
واما ان لا يكون الحال حالاً منه ويوجب حر ان يكون ما ياسب اما ذات المعشوق  
او حالاً من احواله والا فلا مدخل للمعشوق فى العرض من الحركة وحر لا يكون الحركة  
حركة لاجله ههنا فاذا ن يكون هذا القسم لاجل نيل حال نسبة ذات المعشوق  
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذى كان المعشوق لا يخلو من ان يكون  
امالا ن ينال ذاته او حاله اولشان ما يشبههما **قوله** ولو كان الاول لو وقف  
اذا وطلب المحر وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو نيل شبه  
لا يستقر **اشول** اى ولو كان المعشوق ما ينال بالتحريك ذاته او حالاً منه وبالجملة  
يكون من كمالات المتحرك الذى لا يكون حاصله فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل  
وقتما ولا يحصل ابداً فان حصل وقتاً ما وجب ان يقف التحريك



عند حصوله وان لم يحصل ابداً وكان المتحرك يطلب ابداً فهو طالب للمحال والارادة  
المنبعثة عن ارادة كلية متصوِّرة بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان  
يكون نحو شئ محال فاذا ان المعشوق ليس من كمالات متحرك ولا مما يحصل بالحركة  
اذاته وحاله بل هو شئ متحصل الذات خارجاً عنه ليس من شأنه ان ينال وظهر  
ان المتحرك انما يندبيل الشبه به شر لا يخلو ما ان يكون تحريكه دليل شبه  
يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبيهاً بكمال المعشوق او يكون دليل شبه  
يستقر كمال او يكون دليل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين  
المذكورين اعني الوقوف عند الدليل او طلب المحال فتبقى ان يكون الحركة دليل شبه  
لا يستقر قوله فلا ينال لكمال الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائر وذلك اذا كان

المتبدل بالعد ويستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له  
خروج لا محالة ولفقه وصفه حفظه بالتعاقب فقولنا ينال الشبه كماله اذ هو  
غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائر لا يصلح  
وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير الناقصة بالعد ويستقر بفقه بالتعاقب  
وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء التوبة  
المية لا محالة ولفقه اول صنفه حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك  
الباقى المحفوظ دون الزائل المتصرم قوله فيكون المتشوق متشبه بالامواتي

بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشتعا عنه الخير الفاضل من حيث هو تشبه  
بالعالى لا من حيث هو فاضل على السافل اقول فيكون المتشوق يعنى محرك  
السماء متشبهاً بنحوها من الشبه في بعض النسخ فيكون للمتشوق بفتح الواو تشبهها  
يعنى يكون ما اليه يتشوق الحرك هو تشبهها ما بالامور التي بالفعل يعنى المعشوق  
وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشتعا عنه الخير الفاضل في حال كونه  
راشتعا عنه الخير من حيث هو يشبه بالعالى يعنى مقصودة بالقصد الاول هو  
التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به  
من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشع عند الخير لا تشبه  
كما ترشع عن معشوقه في لفظة ترشع استعاره لطيفة وهوان الخير لا يفيض عن الحرك

بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرتفع عنه على ما تحت قوله ومبدأ ذلك  
 في احوال الوضع التي هي هيات فياضة وانما يجري ما باليقظة فيها هجرى الفصل  
 مما يمكن من التعاقب أقول يعني ومبدأ ذلك الاصل الذي يحصل التشبه به يكون  
 في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير المتقار عن  
 الحركة لا يقع الا في اربعة مقولات كما بين في العلم الطبيعي وان ذلك لا يمكن ان يتغير  
 في ثلاثة منها هي الكم والكيف والايان فاذا كان الخروج له من القوة الى الفعل الا في  
 الوضع وبما قال التي هي هيات فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها  
 على الاجسام السفلية بحسب وضاعها واهيات ليست بذاتها فياضة لكن  
 لما كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني  
 في السماء هجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه بهذا تقرير  
 ما في الكتاب وانما وسم الفعل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة  
 السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجواهر المشبهة اعنى العقل  
 قوله لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف  
 ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر تشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل  
 أقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد  
 اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجميع شئ واحد وهو اكلة الاولي قد اشأ  
 في بعض مواضع آخر ان كل فلك فقد تخصه محشوق يشبه ذلك انفلك به  
 فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسند ذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل  
 الذي يتلوه وتقريرا الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع  
 الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الجهة  
 معينة ولا وضعاً معيناً وليس للافلاك طبائع فيقتضي وضعاً معيناً والافلاك  
 النقل عنه بالقصور لا جهة معينة فان وجود كل جزء من جوار الفلك على كونه يتجمل في  
 طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون  
 طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة لمخضعاً بذلك  
 لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذا السبل بختلاف الاعراض وسيل من ذلك

اختلاف مباديها المنتهية بها وأعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين غيرهم  
ذهبوا الى ان التشبيه به هو الجسم فكل فلك سافل فهو متشبه بما يحيط به على  
ما سيأتى بيانه والشئ البطل ذلك بانه يقتضى تشابه الحركات فى الجهات و  
الاقطاب وان اوجب قصوراً فاما يوجب ضعف المشبه عن التشبه التام  
لا مخالفة وليست التشابه موجوداً الا فى قليل يعنى فى المثلثات لفلان البروج  
غير فمثل القمر فانها تشبه فلك البروج فى الحركات والاقطاب واعتراض الفاضل  
الشامخ بانه تشبه الفلك بالعقل مع ما به يستخرج كما لا ته الا لثقة به الى الفعل  
كما فى العقل وهذا معنى مشترك بين عقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر  
مدخل فى ذلك فان التشبيه به شئ واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل  
امر كل لا يمكن ان يصير غاية لمراتب جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات  
الجزئية مواءمة لمراتبها هذا المعنى الكلى وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات  
قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة مهيئاتها المتخالفة طريق علمائى بيانه  
قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيوكلتها بالمهية كما يحتمل بيا  
فلا يكون كل هيوكل قابلة للاحركة خاصة والجواب عنه مضاف الى وامر ان ذلك  
يقضى كون الحركة المستديرة طبيعية وقدم فساد وهم وتلبيذ ذهب قوم الى  
ان التشبيه به واحد فقط او ان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها  
ما كان سواها ان يتحرك الى اى جهة اتفقت فيزال الغرض بالحركة تحركان يمكن لها  
ان يطلب الحركة على هيئته نفاة لما يجب ان لا يمكن الحركة فى اصلها لذلك جمعت  
بين الحركة ما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيات نفاة ونحن  
نقول لو جاز ان يتوخى هيئة الحركة نفع السافل جائز ان يتوخى بالحركة ذلك وكان  
لفاعل ان يقول لما كان بها ان يتحرك وان يسكن سواء علبها الامر ان مثل جمعت  
الحركتين تحركان ان يتحرك النفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل  
الا على السافل بل انما تطلب شيئاً نفعياً فمتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة  
اكثر لثمة قال شئ في سائر كتبه ان قوم ما سمعوا ظاهراً قول الاسكندر ان يقول  
ان الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعنان الامور الكائنة الفاسدة

اتحت كركة القمر كما نقا سمعوا ايضا وعلما بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون  
لاجل شئ غير وانها لا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها المراد وان يجمعوا بين المذهبين  
فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت العتمة فمن بالتشبه بالخير المحض والتشوق  
اليه وان اختلافات الحركات كان يختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون الفسفا  
اختلافا ينتظر به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سميت مضع  
وا عترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه فضاء وطريق  
والآخر يضيئ فيه فذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حاكم خيرته ان يقصد  
الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة  
كل فلك ليقى على كجابه الاخر اما لكون الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة  
لينقطع غير فخذ تقريبا هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما يقول لقوه انه ان لم يكن  
ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد لاجل شئ معلول ويكون ذلك  
القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول  
قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية يخصها والحركة كانت لا يضرها في الوجود  
وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت  
العلة المانعة عن تصدير حركتها النفع الغير استحالة قصد ما فعلا لاجل الغير من  
المعلولات فخذ العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم ينع هذه  
العلة قصد اختيار الجهة لم ينع قصد اختيار الحركة وكذا الحال في قصد السرعة  
والمبطون قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقضى وجودا من  
المقصود لان كل ما لاجله شئ آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد  
الوجود الاكمل من شئ لاخر قولنا فلما قاله الفيزي في هذا الموضع وهو واضع قال  
الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير وارادة لان الحركة يستخرج الكمالات  
من القوة ان الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراج ما كان حاصلا  
لكل الحركات فمن النكاح بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فانه  
لم يكن الحركة بالنسبة بالسكون بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس مواد الشين  
تجوز ان تكون على ذلك مع تسليمنا ذهبوا اليه من القول بانما يتطلب التشبه

بل مراد لا بيان ضعفه فالتمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهياتها  
 بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على  
 تقدير كون الحركة والسكون والنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى انها  
 داخل الحركة الى التشبيه فهي بعينها داعية الى اسناد هياتها الى مثل ذلك قوله  
 واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع  
 فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اقول اي اذا كانت الفلك غير متحرك لاجن ما تحته  
 وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك  
 شحوص به بقصود وهو كون المتشبه بها امور كثيرة فتقوله وان  
 جاز ان يكون المتشبه به الاول واحداً ولا جلة تشابحت الحركات في انها  
 دورية اقول في هذه الاشارة اني ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول المتشبه به واحد  
 فحمله استخرج على ان ذلك هو المتشبه به الابد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح  
 عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبهاً به من هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات  
 وان لم يكن متشبهاً به بل كان التشبه به غيراً او شيئاً مركباً منه ومن غير ذلك  
 هو متشبه به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صرح على  
 الا فلاك غيرهما واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متمتعين عليها كانت  
 الحركة الدورية واجبة لهما لذاتها فتقليلها بكون المتشبه به واحداً باطل  
 والنجيب عن الاول ان المتشبه به علة لوجه ما للحركة وان لحيك علة فاعلية  
 لها والعلة قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك التشبه به وايضا كون  
 التشبه به اقرب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الابد وجوده مستفاد  
 من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبهاً به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة  
 الاولى ولا يعبد ان يكون استدالة الحركة المشتركة فيها لا اعتبار العلة الاولى  
 وما به يمتاز كل حركة عن غيرهما لا اعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص  
 والنجيب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصوّر  
 لا يجب لامر ثابت فاذن هي بلا فلاك ليس بحسب ذاتها بل بحسب شيء  
 آخر لا بحيث ات الفلك وان لم يكن مستدارتها التي هي ذاتها تابعة لها بحسب شيء آخر

آخر اولي نزيادة تبصرة الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه  
 بعد ان تعرفه في الجملة فان قوام البشر وهم في عالم الغريبة قاصرة عن اكتناه  
 ما دون هذا فكيف هذا وجوزانه اذا كان المحرك يزيد تشبيهاً لئلا منه على التحديد  
 امر ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما  
 يعرض في ذلك من انفعالات يتبعه انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة  
 فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف ذلك وانه يستكون  
 هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية  
 صرفة بحسب استعداد تلك القوى الحسية وانت عند تلويح المعقولات  
 في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى  
 حركات من بدئك ثم ان انتهيت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا  
 فيه فاسمع اقول قد تبين فيما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتوجيه اياه او ضاعه  
 من القوة الى الفعل طلباً للكمال اللائق به والا وضاع الخارجة الى الفعل  
 وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس  
 الى الحركة فالكمال اللائق بالحرك هو تشبهه بمبدؤه في صيرورته برأياً من القوى لكن  
 الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة المحقائق بالتشكيك وقوع  
 اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار  
 مقبوس الى المتحرك اسم الكمال وباعتباره مقبوساً الى المبدأ المفارق اسم التشبه  
 والشئ ذكر في هذا الفصل بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال  
 فليس لك ان تكلف نفسك لصور ومهيئاتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية  
 المملوءة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور مهيتة ما هو اقرب اليها منها كهيئات  
 كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك  
 بما بين يدك الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورته  
 عقلية واورد لذلك مثلاً واضحاً وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ  
 الاول لتحريك بدنه لا يتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية  
 بل يمثّل فيها صوراً خيالية يحاكى تلك الافكار نواتماً من المحاكاة وكثيراً ما يصر

للمبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطرار بغبته  
او دهشة او سكون او غير ذلك ثم شأ هذه الامور دالة على جواز ان يعرض  
لجزم انفعالات مستمرة تابعة لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتها  
في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مسببات المفارقات  
الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها  
محركة للفلك بنقطة صودة خيالية منبثقة عنها منطبعة في الفلك كنفسنا  
الناطقة بعينها فأشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمحاكاة  
اي بالجهد في التأمل والامتناع بالفتور لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما  
لا حرك لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضحه بعد ما اطلعت على احوال نفسك  
خفى قبل ان يجتهد احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضحه وههنا قد  
كلامه في غايات احوال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة  
هي مبادئ تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البيان وذلك  
هو وجه مناسبة ما أتى من الكلام لما قبله قوله القوة قد يكون على عمل

متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدة وقد يكون على عمل غير متناهية  
مثل تحريك القوة التي للسماة تحريكها في الاول متناهية والاخرى غير متناهية  
وان كانا قد يقالان غير هذين المعنيين اقول النهاية واللا نهاية من الاعراض الذاتية التي  
يلحق بالامر لذاته ويلحق كل باله او شئ يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فيها  
ما يعرض لكم الفصل وهو متناهي العدد ولا تناهية والمقدار نفسه كما يمكن فرض  
لانهايته في الزيادة لانهاية المقادير اعني تناهات الاتصال فحين يمكن فرض لانهاية  
في الاتصال لانهاية الاعداد اعني مراتب الاتصال والشئ الذي له مقدار كما  
او عدد كالحل مفروض النهاية واللا نهاية فيه ظاهر واما الشئ الذي يتعلق به شئ  
ذو مقدار او عدد كالتقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان واعمال متوالية لها  
عدد مفروض النهاية واللا نهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال  
والذي بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل ما مع فرض الاتصال في زمانه او  
فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتد بحدته او كثرة تقوى بهذه الاعمال



يكون ثلاثة اصناف الاول قوى يفرض صد وعمل واحد منها في الزمنة مختلفة  
 كرمائة يقطع سها منهم مسافة محدودة في الزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زما  
 اقل اشد قوة من التي زما انها اكثر يجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية كافي زما  
 والثاني قوى يفرض صد وعمل ما منها على الاتصال في الزمنة مختلفة كرمائة يختلف  
 الزمنة حركات سها مهم في الهواء ولا محالة يكون التي زما انها اكثر اقوى من ان  
 زما انها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زما غير متناهية والثالث  
 قوى يفرض صد واعمال متوالية عنها بالعدد كرمائة يختلف عدد درجهم كرمائة  
 التي يصدر عنها عددا قل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير  
 متناهية فاختلف الاول يكون بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر  
 ذلك فنقول بانه الشئ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللاتها  
 على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللاتهاية بحسب المدة والعدة فقط و  
 لذلك مثل بالمدة التي يتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسما التي يتحرك حركة غير  
 متناهية بحسبها وذكرا ان المتناهي وغير المتناهي للقوى باحد هذين الاعتبارين  
 مع انهما قد يقالان غير المعنيين يعني يقالان لكم اولاهو ذكرا اشارات الحركات  
 التي يفعل حد وذا ونقطا هي التي تقع بها الوصول والابتداء عن محرك يكون في  
 ان الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما  
 لا يقع في ان ثمرانه يزول عند كونه موصلا في جميع زما ان مفارقة المتحرك  
 للحدود ويكون صهي ورتة غير موصل دفعة وان بقي زما لا كقولك الشئ مفارقا  
 ومتحركا والآن الذي يصيب فيه غير موصل دفعة غير لان الذي صار فيه موصلا دفعة  
 وبنيها زما ان كان فيه موصلا وهو زما السكون لا محالة اقول يريد بيان متنازع  
 اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات ليتبين به  
 ان الحركة التي هي علة الزما وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في  
 هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب  
 افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة  
 لمثبتة ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير اطلاقا في ان ثمرانه اذا تحرك



عنه فلا محالة يصيب مغارقا او مبائنا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن  
اتحاد الاثنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا بمبائنا له معا فاذن  
هما متغايران فلا يمكن تتالي الاثنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول  
بالاجزاء الذي لا يتجزأ فاذن بليتهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك  
الزمان متحركا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذا المحرك  
ضعيفه لانها بعينها قائمة في الحد والمفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها  
حركة واحدة وقد ابطالها الشيخ في الشفاء بان قال مبائنة المتحرك للحد التي حركته  
عنه انما يقع في زمان كالحركة فان طولان المبائنة طرف زمان المبائنة فليس يجتمع  
ان يكون ذلك الآن هو بعينه ان الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف  
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوانه انما يصدق فيه الحكم على المتحرك  
بانه مبائن فهو ان مغاير لذلك الآن ويكون بين الاثنين زمان ولكن لا يكون المتحرك  
المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين  
الموضع المبائن لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المبائنة لاماستان  
يجوز ان يكون طرف زمان الاماستة مسافة ثم اقام المحجة على ذلك بان الحركة الموصلة  
الى الحد المذكور انما يصدق عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها منزلة للمتحرك عن حد  
ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى  
باعتبار لا يصل ميلا فاذن هي موجودة ان الوصول والميل من الامور التي توجد في آن  
وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما المبائنة فلا يحدث الا بعد وجود  
ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذي يحدث فيه الميل الثاني هو  
ان الوصول لامتناه اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الاثنين ما  
يكون المتحرك فيه عديم الميل وليس عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمة  
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ بعد عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حد وذا ونقطا  
واحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة  
يفعل حد وذا مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما اثر راجعة عنها  
فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اوردنا النقطة بعد

ذكرنا الحد ودلان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي يفعل نقطة هي نقطتان وايضا الانقطاع  
 او الرجوع يكون سهلا واضحا وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول  
 والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها  
 وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرص  
 وانما ذكر الحرك الموصول بقوله عن محرك موصول لان الحجة المعتمدة  
 عليها عندنا هي المبنيّة على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميّلين  
 ولم يسمى المحرك الموصول بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصفه بالحرك  
 بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوبه في ذلك لان  
 وأشار الى امكان وجوبه في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة  
 وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الا من الثاني بقوله ثم ان يزول عنه  
 كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا او متحركا وانما قال يزول عن المحرك  
 كونه موصلا مع ان المحرك القريب عن الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة  
 المتحرك للحد لان الحرك الاصل الذي يبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة اذا  
 القاسر لا ربما يكون باقيا وينزل عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول وأشار  
 بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع  
 ذلك الزمان حاصلا وأشار بقوله ويكون صيرورته غير موصول دفعة وان بقي  
 زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء  
 اذا كان موصلا في زمان شر صار غير موصول في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين  
 الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصول لا متنازع  
 خلوة من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الوجود موجودا بالحرية وعكس  
 امر بعده فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجوبا  
 في الآن الفاضل فكان الاتصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما  
 لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتحد لان الحجة يتشبه من غير ذلك فان الميّلين  
 المختلفين ليسا بمتنوع الاجتماع لذاتهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر  
 ولما كان وجود الميل الاول متنوع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى

عن ذكر حصول الميل الثاني ثم اشار الى تغاثر الآتين بقوله والآن الذي يصير فيه غير  
موصول دفعة غير كان الذي صار فيه موصلا دفعة و اشار الى وجوب وقوع  
الزمان بين الآتين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني  
لا يتجدد فيه بعد قائما قال وهو زمان السكون لا محالة لان نسب الحركة اعنى  
الميلين معدولان وهما قد تم الحجة قال الغاضل الشارح انها يبيده على استحالة  
تتالي الآتات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج اود دفعة والا  
باطل والا لصار لان زمانيا والثاني يقضى ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوب  
فيلزم تتالي الآتات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الآن  
اما ان يكون على التدريج اود دفعة تفسير غير منحصر لان هناك قسمان ثالثا وهو ان يكون  
عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عنه استمرار  
عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس  
عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يبق انه في جميع الزمان الذي بعده لكان  
جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس انا آخر بل هو عين  
ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو  
طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقر بكلام الشيخ والاشكال  
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدريج غير معقول  
لان زمان الحصول يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه ان لم يحصل شيء  
لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كماله هف وان حصل  
شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في  
الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غير لم يكن ذلك حصول شيء  
على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت  
ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم ليستمر بعد ذلك زمانا فان حصل  
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك  
تتالي الآتين الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في  
جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون في ذلك الزمان طرف هو فيه معدوم

فلا يجوز ان يبق الالماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد الماسة مع انه ليس  
 الزمان الالماسة طرف ان غدا الماسة فتر يكفى هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على  
 الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية افضالية لا يمكن ان يحصل  
 الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية مستمرة وحيث ما دفعة ولا يلزم من ذلك  
 ان يكون حصولها حصولا لشيء كثيرة بل هي شئ واحد من شأنه قبول القسمة  
 الى اجزاء فحق قبل عرض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان  
 ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجود  
 مستمر الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان  
 واما بعد عرض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شئ  
 وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدريج ويقابل  
 ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كحصول المتحرك على حصة  
 من متحركه مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان  
 بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصل فيه و  
 هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصل في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون  
 والتزير مثلا والى ما لا يكون حاصل في ذلك الآن كاللاصول وكون المتحرك على  
 مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك اما يحصل في زمان وفي طرفه اوفيه دون طرفه  
 ولهذا حكم الشيء بتثليث القسمة وحكمه بان عدم الآن اما يحصل في جميع الزمان كما  
 يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بالنقطة  
 موجود لا هذا الصداق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل  
 واما الحكم بانها ليست موجودة هناك فصداق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه  
 ولا يلزم من ذلك ان يكون الخط طرف اخر غير النقطة بصداق عليه الحكم بانها ليست  
 موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزئيف الحجة المشهورة المذكورة  
 في هذا الفصل ولا يقتضي تزئيف الحجة التي اعتمدا الشئ عليه فان الوجه  
 التي يجب ان يكون السبب المسمى موجودا فيه لا يمكن ان يكون  
 مسببا لمن يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال يقتضي ان

حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من  
الموجوبات التي يحصل في زمن دون اطرانها ولا ما لا يوجد الا في اطرانها  
ولا مما لا يكون منطبقا على امر متناهي فلهما اذن مما يوجد في الاثر منته وفي اطرانها  
والفاصل الشارح توهم ان الشئ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب لذلك  
تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشئ لم يقصد الحجة  
المشهوره اشتغال تقريره على ذكر الحرك الموصلة واشارته الى وجوبه  
في ان الماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشئ لم يعترض  
لذكر السبب الثاني بل اقصر على ذكر معلوله وهو الزوال والسببية  
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود التبل  
او لا اثر بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا اثر يتجه وجودهما في زمانين  
مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد عندهما احد هما او كلاهما  
وفيها من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة  
مسافة ينتهي الى سكون اقول لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين  
المختلفتين شرحت في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية  
وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة  
الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة  
على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فلحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون  
لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بياينه  
والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافة المستقيمة فاذا هي وضعية  
ودورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها بعض بحيث يصير  
المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى  
ما هو مثله في الاتصال الواحد في فاذا الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة  
مستقلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يقتضي اثبات  
السكون المذكور كل الافتقار فائدة انما يجب ان يق صار غير موصلة ولا يجب ان يق  
ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلًا واقعة  
 دفعة اقول هذه المفارقة متصلة بالفصل المتقدم وهوان الجمهور يقولون في حجتهم  
 التي حكينا عنهم اعني التي نريها الشيء عند اثبات لان الثاني ان المتحرك يصير بعد  
 الوصول مفارقًا وقدر عليهم من تنازعهم في مطلوعهم بان المفارقة عبارة  
 عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنده والحركة ليست وقعة بل في زمان  
 ولا يوجد منها شيء وهو والها لان كل جزء يوجد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء  
 يتقدم بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فانه لا يصح ان يوصف  
 المتحرك مفارقًا او مابثا في آن بل يجب ان يقر ان المتحرك صار غير موصل بعدا كان  
 موصلًا او زال عنه كونه موصلًا في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن  
 كما يقع في زمان وما ذكره الشيء في الشفاء وهوان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة  
 ان بدلت لفظ المباعدة بالاماسة فغير منافع لقوله هذا لان تلك الحجة نفسها  
 ضعيفة والوجه التي يكون فسادها من جهة المضي لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها بتدريلا  
 غير مؤثر في المعنى اما الوجه الصحيح فربما يوههم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة  
 معانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقر في تقرير المسئلة تدليل على الحركة التي يجب  
 ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورانية اقول قد مر  
 في الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة التي لانهاية لها هي التي يكون  
 على اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير لنهايتها  
 هي الدورانية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير  
 متناهية هي الدورانية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم حصل هذا  
 الفصل تدريلا وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لانهايتها  
 بحسب المدة والعدة انتشارا اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير  
 متناهية تحرك جسمًا غيره لانه لا يمكن ان يكون الامتتاعا فانما تحرك بقوة  
 جسمًا ما من مبدأ يفرضه حركات لايتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من  
 ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقدر الزيادة التي  
 بالقوة في الجاني لاخر فيصير الجاني لاخر متناهيا ايضا هذا حال ما قول يريد بيان

امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت  
جسمانية وحركت جسمًا فلا تخلوا ما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر وبالطبيع  
لانه اما ان لا يكون محال لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما اشتمل  
عليه هذا الفصل واما الثاني فلما اشتمل عليه اربعة فصول بعدة فتقوله لا يجوز  
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسمًا غيرًا أشاره الى فساد القسم  
الاول والحق عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الامتتاهيا وذلك لما مر من وجوب  
تناهي الابعاد فاذا سرك جسم بقوته جسمًا آخر من مبدأ مفروض حركات  
لانهاية لها لجسب الامتداد الزماني وبحسب لعدة في القوة فان غير المتناهية لا يخرج  
الى الفعل تتحرك ضنا ان ذلك الجسم المحرك جسمًا آخر شبيهًا بالجسم الاول في  
الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب  
ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعة  
الخالفه لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم  
يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لا شتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر  
وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكبر من معاوقة الاصغر  
فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا الحيز به عليه الشئ في  
هذا الفصل الا انه تبين مما من في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سياتي  
ولما كان مبدأ التحريكين واحدًا بالعرض وجب ان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب  
الاخر التي فرض الانهائية فيه وكذلك نقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون  
من ذلك الجانب ايضا امتتاهيا وقد فرض غير متناهية هفت فاذن هذا الفرض  
محال واعلم ان هذا السبها ان اعمر مأخذًا مما استعمله الشئ فان الحاصل منه ان القوة  
الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها  
اياهما متفوتًا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت  
غير متناهية هفت فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية  
يتشعر ان يكون مباشرة لتحريك الاحسام بالقسر والشئ خصصه بالقوى الجسمانية  
لان عرضه في هذا الموضع هو نفى الانهائية عن القوى جسمانية والاعتراض المشهور



الذى اوردته الفاضل الشارح عليه تجييزان يكون التفاوت في التخريب كين  
بالسرعة والبطء وشر لا يلزم منه انقطاع احدهما منذ فزع بان المراد بالقوة المذكورة  
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون السدرة على ما مر ثالثة اورد  
عليه سوء الاخر وهوان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب  
ازدياد كل يوم على تناهيها اثر الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع  
موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً فضلاً عن  
ان يكون مقتضياً لتناهيها قال ونقائل ان يرد عليه ههنا ما رده به هو عليهم  
بعينه هو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في  
وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته  
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال  
وهذا المعنى الحاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من  
كونها قوية على تحريك الجزء فو تعر التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث  
فان مجموعها لم يكن موجوداً في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان  
لشر قال الفاضل الشارح والسائل ان يعود ويقول انكم انما يستدلون على تفاوت  
القوة على تحريك الكل والجزء بقوى التفاوت في تلك الافعال وشر يعود  
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية بل ذكر  
في آخر المخطا مس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير التناهي المعدوم  
قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام  
تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف مر بما يوصف بهما  
وبالانهاية معاً في النظر الاول اذا اختلفت جهتاها عن جهة الكثرة والنقلة وجمة  
اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مرتباً في العقل او في الخارج مقدراً كان  
او عدداً فيكون لا محالة لا امتداداً جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد  
في الجهتين معاً بالتناهي او يسلب عنه فهما التناهي او يوصف في احدهما بالسلب  
في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاض عليه لا يكون الا في الجهة  
الموصوفة بالنهاية لانها من خواص الحكم المتناهى فان الحكم بها من جهة واحدة



لا ينفى في سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذ كان موجودا على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك لا مرية فيه من مفهومه وهو غير مانح فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية للحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي يلي الحال لو يكن الاستلزام من وجوب التناهي صحيحا كما هو واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا مقدار لها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية لزيادة ولقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واجوب التفاوت تناسلها في تلك الجهة ايضا وبذلك افتترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضوع وما عبارة الشيخ في الجواب لم يحكى عنه فلم يقع الى بالفاظ حتى انظر فيها مقدما اذا كان ثلثي ما يحرك جسمًا ولا مانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا اقوله اذ من يبا متناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالنفس اذ ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو لما يحرك مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك القوة كله كما مر فاذا نكبتة وصغيتها اذ افرضا مجرد من عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة** اخرى القوة الطبيعية للجسم اذا حركت جسمها ولو يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة **اقول** لهذا ثمانية وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والالم يكن الطبيعة طبيعته لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها تختلف باختلاف محلها على ما سياتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوايل لا غير فهو في الطبيعة بحسب القوايل لا غير **مقدمة** اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت

متشابهة للقوة في الجسم الا صغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الا صغر تشابهت القوتين  
بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيه من القوة شبيهة تلك وزيادة  
اقول هذه ثلاثة للقوتان وهي ان القوة الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الجسم  
ويتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكلب والصغر لانها حالة فيها مختزلة بتجزئتها  
والفاظ الكتاب واضحة قوله نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة  
طبيعية تحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بل انما هي اقول لما فرغ من المقدمات  
شرع في المقصود وهو ما ذكرناه في صدر الفعل فقوله وذلك لان قوة ذلك  
الجسم اكبر اقوى من قوة بعضه لوانه اقوى اشارته الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس  
زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين  
واحدة اقول اشارته الى المقدمة الاولى والى سبيل الاحتياج اليها وهو ان المعاقبة  
لو كانت في الكبير اكث منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها  
في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر في المقدمة  
الاولى وقوله بل المتحركان في حكمهما لا يختلفان والمحركان مختلفان اقول اشارته  
الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التقاوت ههنا بسبيل لفظي لا بسبب  
التقابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض  
ما ذكرناه اقوال تقرير البرهان بالاحالة الى ما مر وهو انه يلزم من ذلك  
وتوقع التقاوت في الجانب الذي فرض غير متناه و يلزم منه تناهي الاقل ما مر و  
قوله وان تحرك الا صغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة  
متناهية فكان الجميع متناهيا اقول تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك  
لان اللازم مما مر ليس لا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الا صغر لو كان  
ذلك في الجهة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية  
فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لم الحال من حيث  
ما ذكره وهو ان تناهي حركات الا صغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها  
على نسبة جسمية المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب  
واعلمنا ذكرنا ان الشيفين يديان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فنبه بامتناع صدور مسمى التحريك عنهما اعني الذي بالقسر والذي بالطبع  
من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية  
الغير المتناهية محركا بالقسر اعم ملخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي  
اقامه على امتناع كونها المحركة بالطبع اخص تنا ولا مما يجب ذلك لانه لا يحق الا على  
امتناع صدور التحريك الغير المتناهية عن قوة حالة في الجسم لا معاوقة فيه منقسمة  
بانقسام ذلك الجسم على التشابة كالطبيعة والنفوس العقلية المنطبقة اجسامها  
وبالحالة القوى المتشابهة للحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي  
يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متنا ولا للتحريك كات الصادرة  
عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات  
يقتضيها طباعها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس  
ملا ينقسم بانقسامها لما كانت تلك الحال اجساما اليه فاذا هذا البرهان كان  
اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور  
العقلية المنطبقة في هيولاتها مبدأ التحريكات الغير المتناهية اكتفى الشئ  
بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصودة تذنيب فالقوة المحركة

للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي متفارقة عقلية أقول وفي بعض نسخي غير  
جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبانها  
لا يكون الادورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية هي السماوات  
فان ثبت ان القوة المحركة للسماوات غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور  
في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية  
فانفتحت المقدمات ان القوة المحركة للسماوات ليست جسمانية والى مجيبي  
يكون مفارقا فاذا ان هي مفارق والمفارق ما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا  
حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله بخروجها فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا  
فلا احتياج لها الى التحريك فاذا من مفتقرة في التحريك الى شئ يكون كمالاته موجبة  
بالفعل يخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو  
عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو اسبيل لاول تحريك السماوات فاذا بالقوة كاولي

يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية وهم وتنبية ولعلك تقول قد جعلت

السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امراً

عقلياً صر قابل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ينسب هو للحركة الاولى ويجوز

ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية اقول قد تبين في الفصل العاشر من هذا اللفظ

ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلاً بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم

بانه مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فذبه على ان ذلك غير منافي لان الحكم

بأن المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلاً لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر

وأعلم ان تحريك النفس تحريكاً فاعلى من تحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت

من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيد فهي من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار

غير اعتبار انتسابها الى سائر اعلل مبدأ قريب وبه يخجل ما اشكل على الفاضل الشارح

وهو ان الحرك القريب ان كان جسمانياً فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما

معاسبين وهم وتنبية ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناه التحريك

لذا هو التحريك فيكون بغیر هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير

متناهى التحريك تحريكاً شديداً آخر ثم تصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية

لاعلى انها يصدر عنه لوا قد ربل على انه لا يزال ينفصل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل

وأعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهية والتاثير الغير المتناهية

على سبيل الوساطة غير تاتير على سبيل المباشرة وانما المتنوع في الاجسام احد هذه

الثلاثة فقط اقول معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر للتحريك السماء قوة جسمانية

فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك ليكون محركاً لغير الحركة السماوية

الدائمة ههنا وبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير محرك عقلي غير متناهى التحريك

تحرك قوة حالة في جسم اى يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر

عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوة لوا قد ربل

بل على انها تفعل دائماً عن ذلك الحركة العقلية وتفعل بحسب انفعالاتها تلك شراً في

البيانات بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التاثيرات الغير المتناهية ههنا

على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المباشرة وذكر ان المتنوع على

هو الثالث فقط واعتراض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية  
 لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للتغير وان جاز فيلزم صدوره بالحركة  
 منه من غير احتياج الى نفس وحر لا يمكن القطع في شئ من القوى بانها لا تقوى  
 على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً والجواب ان المتغير انما  
 يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد احدها عند  
 تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون  
 كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيحصل التجددات  
 في المحرك والحركات في المتحركات فاذا لم يتحرك يتجدد احواله وليس هو  
 يتقل لما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسرية ننسبها  
 الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهية بحسب القوة  
 لانها عن العقل فليس بالزام على الشيء لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور  
 فيما لا يستمر انفعالاته واهواله اشياء لا فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال بفيض  
 منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيات نفسانية شوقية ينبعث  
 عنها الحركات السماوية على الفصول المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارقات  
 متصل فيما يتبعه ذلك التأثير متصل على ان الحرك الاول هو المفارق لا يمكن  
 غير هذا اقوال في بيان كيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل  
 وصدور الافعال بحسبها عن النفس وهو غنى عن الشرح استشهد صاحب  
 المشائين قد شهد بان محرك كل حركة محرك تحريكات غير متناهية وان  
 غير متناهية القوة وان لا يكون لقوة جسمانية ففعل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا  
 ان الحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصور  
 عقلية ولم يحضرهم ان المتصور العقلي غير ممكن للجسم ولا لقوة جسم فهو غير  
 ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض اي بسبب محرك بذاته وانت ان حققت  
 لم تستح ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالاجاز وذلك  
 لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشيء صادراً بوضع وموضع بسبب ما هو فيه  
 تحريك ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو متطبع فيه اقوال قد مر في بيان كثرة

العقول ان قوماً من المشائين ظنوا ان المشبهة به في جميع السماويات واحداً لا يعلم  
الاول قد حكم في موضعين حديثه في موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه ذلك  
واحد من تقليد ذلك القوم من عملوا ان الحركات السماوية هي نفوسها منطبقة  
في اجسامها ولزمهم القول بتحريكها لغيرها في الحال في المتحرك بالذات متحرك  
بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي  
الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك فالتواؤم في الحركة الذي لا يتحرك من حيث  
هو محرك هو العلة الاولى او النفس الاولى وسائر ما عدنا ذلك الواحد من المحركين  
متحرك اما بالذات او بالعرض في ذلك غير واجب لانه لا يجوز ان يكون المحرك  
غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركاً من جهة اخرى مثلاً من حيث  
كونه حالاً في مادة وهذا هو الذي جملة من ينسب الاكتفاء بالصورة المنطبقة  
في مواد الافلاك وان النفوس المنطبقة والعلقة في التنبؤ عليهم في هذا الفصل  
بشيئين أحدهما قول المعلم الاول في ان ما لزمته مذهبية وذلك انه صرح  
بانه محرك كل كرة جوهر معارف النفس القوية من سر قد خفي عن جميع القولين والاشياء  
والثاني اعترافهم بان النفوس السماوية تصير ارب عينية شئ صاوي تشوقاتها  
وتقرير ذلك ان تصور النفس لا يمكن ان يكون بحسب وقتها في جسمها في انظر الى  
وكل متحرك بالذات او بالعرض في ذلك لا يمكن ان يكون متحركاً في العقل لا يمكن  
ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض في ذلك لا يمكن ان يكون متحركاً في العقل لا يمكن  
فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات وربما هي تشيران انشيطه ازال وهو  
من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتتبع النفوس الفلكية بها  
ببيان معنى الحركة بالعرض وبقي ذلك المعنى عن النفس الناطقة وجميع ذلك  
ظاهراً واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه انقوم المذكور  
وانما يذهب اليه قوم منهم لا من يدق تصليلهم يدن على ذلك قول الشيخ في كتابه المسمى  
بالمبدأ والمعاد فانه قال هذه البراهنة وانفهي لمسبوت يضيء على فالكليات المتحركة على  
ما كان ظهوراً فانه وينتشر على ما عدد المساوي المفارقة والاسكن بصريح ويقول في  
رسالة التي في المبادئ ان محركاً جبراً في السماوية واحد ولا يجوز ان يكون عدداً

كثيرا وان اكل كبرية محركا ومشوقا فخصا به وثنا مستطوع من يصهره ويقول ما هذا  
معناه ان الاشبه واللاحق وجود مبدأ الحركة خاصة لكل فلان على انه فيه ووجوه  
مبدأ الحركة خاصة له على انه مصشوق ومفارق ابتداء الحركة الاول ليس فيه  
حيثيتان لوحدانية فلنزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم  
الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فتبين لك ان المبدأ الاول  
لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصير ان يكون عند اثنان معا لانك  
علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علمته للآخرى بالاطلاق ولا واسطة  
بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو على لكل واحدة منهما مفعولهما معا ولا يكونان معا  
فهما لا ينقسم بغير توسط فالمحلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجوب  
عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في حيزها العقل  
اقول يريد بيان ان المحلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل محجود قال لفاصل  
الشارح هذا الفصل شتمل مع الذى يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقر  
ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانية كما بين في النمط  
الرابع فلنزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسيط  
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فتبين لك ان المبدأ الاول  
لوجوده الجسم يكون مؤلفا عن شيئين او يكون وجوب الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان  
ليحتمل ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه ليس  
منها علة ولا واسطة مطلقة للآخرى بل يحتاجان معا الى علة يوجب كل واحدة منهما فان  
ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجبها معا ولا يجوز ان يكون علمتها القرينة  
شيئا غير منقسم فاذا المحلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم  
ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض انت فقد صح لك في هذا النمط وجوب عدة  
عقول متباينة الذوات هي مبادئ تحركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ  
الاول في سلسلتها أى هو ايضا محرك الفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقل  
ان لم يكن محركا فلان اى يكون مشاركا لها في التجهيد والبراءة عن  
القوة تنبيهه قديم كذلك ان يعلم ان الاجسام الكرية العالية



افلاكها وكواكبها كثيرة العدد **قول** هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب  
 اكثرها مما من بيانه ولذلك سمى بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرا وتنبيها على  
 كثرة العقول الاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة محركاتها  
 عنى لقوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة  
 اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف  
 عليها الفاعلية ووعده لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم  
 الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشغل ببيانه وانا اورد حاصلا  
 انظارا هل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية ينقسم الى  
 كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة و  
 الثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف وبنف وعشرون كوكبا والطريق  
 الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير الى معرفة سبيلها وثباتها هو الرصد  
 واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجبة  
 بالرصد بعد تهديد اصول الحكمة وهى استناد كل حركة الى  
 جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتمل عليه بالعرض ووجوب الاعتناء في  
 الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق  
 والالتزام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يوجب نزواله  
 بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما البسيطة او مركبة  
 والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيطية  
 بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الاعلى محدب السافل يكون مراكز الجميع  
 مركزا لارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه  
 وان كان كثر الثوابت على افلاك كثيرة ممكن وهذا الفلك هو ايضا فلك  
 المهن وجزء سبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه  
 ايضا خلافت والمتأخرون نزادوا فلكا آخر غير كوكب متحرك لكل بالحركة اليومية  
 وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلى لكل كوكب منفصلا  
 الى احسام كثيرة يفتضيهما اختلافات حركات فلك الكواكب طولا وعرضا واستقانا



من رجعة وسرعة وبطوة أو قرأ من الأرض فمن غير المحصلين منهم من جعل تلك  
 الاجسام اشكال غير الكثرة كالقائليين بالمشهورات الحلق والدقوت وامثالها وجعلوها  
 منصوبة في حق مشتمل عليها هو نحن فذلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها أيضاً  
 حادثة كالقائليين باسترخاء وانارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة  
 والقائليين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة  
 متشعبة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يملكون مواد  
 القوانين المحكمة فقد اختلفوا أيضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب  
 استدارتها شكلاً وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من  
 خمسين وما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليموس الفاضل اشتدوا  
 لكل فلك كوكباً ممثلاً بفلك الدبر من كثره من كثر العالم سيما من  
 محده مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلك السطح المشتمل  
 على سائر فلاك الاقمار فانه ممثله المسمى بفلك القمر المحيط بالارض  
 انما هو الذي يشتمل على سائر فلاكه وفلك خارج المركز عن مركز الارض  
 عن الممثل والمائل يتماس محدها ومقعرها على نقطتين يسمى الابعد عن الارض  
 وجا والا قرب منه حضيزاً وفلك آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو  
 في شئ الخارج المركز مما س محده سطحية على نقطتين يسمى البعل هما عن مركز الارض  
 ذروة واقربهما حضيزاً ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين عن خارج المركز  
 او التدوير من غير حجان لاحدهما على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس  
 رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ايسر والكواكب الستة من كوزة في  
 تدويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التدوير على نقطة والشمس في ذروة  
 في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكاً آخر خارج المركز أيضاً فلكان خارجاً  
 المركز شبه في المثل على احدهما اشتغال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمديد  
 ويشتمل المديد على اثني اشتغال المثل عليه وهو المسمى بالحامل  
 انه هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا  
 اثنتين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون عشر منها

المراكز لمرکز الارض وثمانية خارجة المراكز عنده وستة افلاك تتدوير في حركاتها  
 الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك ذلك الثوابت  
 بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونه بها وكل ذلك من الباقية حركة خاصة  
 الامثلة الستة التي فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين  
 فينظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد حركات الافلاك  
 الخارجة للمراكز والتدوير ويتحرك حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذا  
 الحركات على تفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية والحرارة  
 والتدوير الخمسة المتخيرة وبعض اختلاطات الخمسة والقمر والحركة المقتضية للتناقص  
 والزيادة في قسبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة  
 كما ثبت الى اثبات اجرام اخرى يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء ولم يستدل  
 لان عدد هذه الافلاك ينبغي ان ثبت مضافة الى ما سبق لا اجل هذه الحركات  
 لان الامراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو التفسير  
 الجمل في عدد الافلاك **قوله** ويلزمك على اصولك ان يعلم ان لكل  
 جسم منها كان فلكا محيطا بالارض مواءم للمراكز او خارجا وذاك ما عدا  
 صفتي التدويرات او كوكبا فثبتا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسها  
 الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنقل حول الارض بسبب الافلاك  
 هي مركبة فيها لا بان ينحرف لها اجرام الافلاك ويريد في ذلك بصيرة انك اذا  
 حال القمر في حركته المتضاعفة واجبة وحال عطارد في اوجبه وان ذلك كان هذا  
 انحرافا يوجب حركات الكواكب او جريان ذلك تدويرا لا يفرض ذلك كذلك **اقول** وهذا  
 هو المطلوب فثبتا هو معرفة كثرة النفوس الحركية لهذه الافلاك وهو بحث حكيم لذلك  
 قال ويلزمك على اصولك علم انهم اختلفوا ايضا في حركات الافلاك  
 الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها يسير في مداره  
 منزلة حيوان واحد في نفس واحدة يتعلق بالكواكب اول تعلقيها وبذلك لا بأسطة  
 الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه او لا وباعضائه الباقية بعد ذلك  
 بأسطة فالقوة الحركية متبعة عن الكواكب الذي هو القلب في افلاكه التي هي كالحركة

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعة اثنتان للفلكيين  
 العظيمين وسبعة للسيارات وادراكها قد ذهب الياقون الى ان كل فلك من الافلاك  
 المذكورة ذو نفس محيكة اياها وكذلك كل كوكب وقد انتفى للكواكب ايضا حركات  
 وضعية على انفسها كما انتفى لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراجها الاوضاع  
 الممكنة من القوة الى الفعل . احدى هذاتشي غير محسوس فيما فوق القمر اما القسم  
 فان لم يكن محسوسا لا يتبين ان ذهاب الافلاك كما يرى من الحلالات وقوس وقرص واحبار  
 موجبة واقعة بمنتهى بل كان نشئا موجبا اذ ثابته في جميع الاوقات  
 على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارية لكن بحركة القطع في فيه  
 لا شغل ولا ظهور انه لا يكون شيئا موجبا فيلوح بحسب امتدادها من  
 تغيبه عن بصره الطبيعي محدد النفس من الحركة عن هذا امران عدد الافلاك  
 والكواكب جميعا والشئ حكيم بذلك في الكتب بقوله كل جسم منها فلكا كان وكوكبا  
 شئ هو مبدأ الحركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب يوقدده  
 ما ذكرنا في قبل وجوب كون الافلاك الخارجية مركزا والتدوير وان الكواكب  
 مختصة في الابدان بصور كائنية نازدة على صور استدارات ثوران الشئ في القسم  
 المذكور في الابدان عند العوام هو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الخبيثات  
 في المياه فان من يتحرك حركات المقتضى لتكثر الحركات متبني عليه وانما لغاه  
 لتبنيته من احدى البرهان التي المتقدم وهو متناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات  
 الحركات مستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض  
 الى قوله لان يتحرك لها اجرام الافلاك والثاني بان حركتها وهوان ان تصد  
 والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر وجه في كل دورة مرتين وهو عند  
 كونه في الاوج والاقصى والاقصى ايضا مرتين وهو عند كونه في الترابيع  
 الشمس وكذلك عند موافاة مركز تدوير عطارد وجه في كل دورة مرتين احدهما  
 عند كونه في تارجنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول  
 الثور لان اوجه العقرب يكون البعد من الارض من وجه النور في خلات القمر  
 فان اوجهه متساويان وموافاة حضيه ايضا مرتين على التساوي وهو عند

كونه في اول برج السرطان والحوت فاذا لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة  
بل كان التدوير هو الذي يقطعه الحامل فيحركه وحده لم يفرض ذلك كذلك  
واوجه في القمر هو ان حامل تدويره لا يتحرك الى توالي الدوير كل يوم اربعة وعشرين  
حيناً وكسره جزء من ثلثمائة وستين جزء من المحيط ويجعل التدوير معه ولذا نزل يتحرك  
بحركته وحركة الممثل جميعاً الى خلاف التوالى احد عشر جزءاً وكسراً ويجعل الحامل معه  
قبيذ هب اقلها بمثله من اكثرهما قصاً صلاً باختلاف اليجتين ويبقى حركة مركز التدوير  
موضعا لاول ثلثة عشر جزءاً وكسراً والنقد يرا لا طي قد اقتضى ان يكون مركز  
الدوير عند ما فاتته الشمس في اوج الحامل فاذا استقرت الفلكان من موضع الموافقة  
حركاتهم لتدويرين عار الاوجه في اوج الحامل بينهما ينشئ الشمس على بعد احد عشر جزءاً  
كثيراً من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزءاً وتحركت  
الشمس بحركتها الخاصة بها قريباً من حوالى الجهة التي تلى المركز منه ايضاً وكانت الشمس  
انتهى سطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني عشر  
جزءاً وكسراً مجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولـ كـ ان ذلك البعد ضعف  
بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك التقدير بالحركة  
المضاعفة وهكذا يسمى ما بعد يوم حتى فاصداً بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد  
الاوج عنها من الجانب الآخر ايضاً ربعاً وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفي  
المركز مفاداً الاوج اعني الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبل  
الاوج من الجانب الآخر فافاة في استقبال الشمس وكذلك في التربع الآخر فاذا كان المركز  
يا في الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربعين واما عطارد فلما كان  
لـ فلما كان خلفها المركز اعني المديس والحامل واوج المديس يتحرك بحركة الممثل المطبقة  
التهيمته به في زماننا الى اول العقرب وكان المديس متحركاً بالحامل على خلاف التوالى  
قد رسيد الشمس والحامل متحركاً بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان  
النقد بين الاطراف مقتضياً ان يكون مركز التدوير في الاوجين معاً وجانب التحرك الفلكان  
عن ذلك الموضع اذ يصدر بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سيرة الشمس وعن اوج  
المديس بعد ذهابها اقل الحركتين مثلاً من الاكثر قصاصاً مثل سيرة هـ والبعد بين الاوجين

فيكونا اوجرا للمدين متقسطا بين اوجر الحاصل وصركم التدين حتى اذا اصابا بعد المركز  
عن اوجر المدين نصف دورا فاستقبلها اوجر الحاصل من الجانب الاخر فهاذا المركز عند  
حضيض المدين ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوجر اقرب الى الارض مما كان في  
الاوجرين معا فيكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن  
الاوجرين المتقاربين ويكونان لا محالة في الاوجر الاقرب من الاوجر الابعد وهما  
اول السرطان والحموت فانهما على التثليث من الاوجر الابعد وعلى التسدين من الاوجر  
الاولي فلهذا حال القمر عظامه في وجهه الاولي ويصلونها الى اوجر الحاصل مرتين في دورته  
واحدة وذلك بهما في تقدير النجوم يكون الحركات مستندة الى الافلاك  
لا الى الكواكب انفسها فان لا ينفك خرق في اجرام الافلاك بل انكرا فاضل الشارح  
حيث ان يكون الجسم الواحد متحركا في حركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يارح الجسم  
في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين يلزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الجسم  
بالذات او بالعرض او بهما انتم قال لا يوافقنا في الرحي يتحرك الى جهة والنملة عينا  
خلافها لا نأقول له لا يجوز ان يلمن للنملة وقفة حال حركة الكوكب ولكن وقفة حال حركة  
النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والمحاسب  
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة  
تتألف منها فان الحركات اذا تراكمت كانت الى جهة واحدة احدثت حركة  
تساوي مجموع عرضها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفصل  
البعض على البعض وسواء كان لهما في فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة  
مركبة الى جهتين بنقطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المتغيرات  
فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة  
الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة  
وكل بسيط متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس  
الى متحركاتها الاول بالذات والى غيبها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد  
بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك  
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصول دفعة في جهتين لم يجوز ذلك

الى ارتكاب شئ مستبعد مضافا الى محال تنبيهه وتعلم انها كلها في سبيل الحركة  
 الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان  
 السافل منها معشوقة الخاص هو ما فوقه **اقول** وهذا هو المطلوب لثلاثة وهما  
 كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مبادئها المتشوقة تمام ان ثبت  
 ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العاظم  
 والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق يقطع  
 به الاشتياق وهذا الرأى مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط من  
 القدماء وانما عير الشيخ عنه بقوله وانما يقال انما شارة الى انه مذهب لقوم  
 ولما تقدم ابطال هذا الرأى في الفصل الثاني عشر من هذا المنظر لم يتعرض ههنا  
 لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة  
 بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة  
 عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمى العقل  
 الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عددا لا فلكا  
 والكواكب بزيادة واحتمل وآعلم ان العدد المنبث بالدليل هو ما يقطع بان  
 العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه من المحتمل اذ لو بدل  
 على مذهبنا دليل **قول** وتعلم انها مختلفة اوضاعا وحركاتها ومواضعها بالطبائع  
 وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب لقياس الى  
 الطبائع العنصرية طبيعة خامسة **اقول** وهذا هو المطلوب الرابع وهو  
 معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدلل على ذلك باختلاف  
 الاوضاع والايون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة  
 بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها  
 في استدارة الاشكال والحركات وامتناع نزولها عن الايون والاشكال وذلك المعنى  
 طبيعة عامة هي مبدأ الجنس يشتمل عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبائع  
 العنصرية طبيعة خامسة **قول** فيقول ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا  
 قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا تنويع

من بيان ذلك ما أقول هذا هو البحث على تعرف المبادئ الفاعلية لهذه الاجرام اهل اجرام  
 مثلها. ثم سيقهر مفارقة والوعد لبيان ذلك هداية انا فرضنا جسم ما يصدر  
 عنه نور فلما يصدر عنه اذا صار تشخصه ذلك الشخص المعين فلو كان  
 جسم فليس غداً الجسم فلكي يجزيه كان اذا اعتبرت حال المعاول مع وجود العلة وتخل  
 ان كان مكانه في الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجوب المحوى  
 وعند المخالفة في الحواشي ما اذا اعتبرت تشخص الحواشي العلة كان معه  
 للمحوى ان كان تشخص العلة متقدماً في الوجود والوجوب على تشخص  
 فلا يلزم ان يكون عدم الخلاص واجباً مع وجوبه في غير واجب مع وجوبه  
 فان كان واجباً مع وجوبه كان املاً للمحوى واجباً مع وجوبه وقد بان انه  
 لا يمكنه مع وجوبه وان كان غير واجب تشخصه في نفسه واجب علة فالاخلاص  
 غير متعذر بل لا بد من سبب قد بان انه متعذر بذاته فليس من السمايات علة للمحوى في اقول  
 قال الفاضل في شرح هذه الفصل مع خمسة فصول بعد يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات  
 العقول ومن ان يتبين امتناع كون الاجسام والوجوب انيات علائق من الاجسام ويلزم  
 ان يكون علمها المفارقات ولا يجوز ان يكون ذلك وان تعال علة لها لا امتناع صدور  
 الجسم عنه بلا واسطة كما صرنا من علمها مفارقات بعد الاول وهي العقول استعمل  
 والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العلية علة للبعض  
 ولما كانت الاجسام العلية منقسمة الى سماوي ومحوي وقد انت عليه الحواشي على تقدير  
 الجواز اقرب الى الله فسبق بيان امتناعها واعلم ان البرهان قاصر على امتناع صدور  
 جسم عن جسم او عما هو حال في جسم على الوجه الثاني على ما سياتي في بيان  
 امتناع كون كل جسم حاوياً علة لمحوي طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاص  
 قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطريق الخاصة احوج الى الهداية  
 من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها  
 ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصاً معيناً  
 فان الطبائفة النوعية ما لم تكن اشخاصاً معينة لم توجد في الخارج والثانية  
 ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوبه للمعلول ووجوبه لا

متأخرين وجود العلة فان اعتبر العلول مع وجود العلة كان حاله حر الامكان لانه  
 لا يجب بعد وكل ما لا يجب وكان من شأنه ان يجب فهو ممكن والثالث  
 ان الشديعين الذين يكونان معاً لا معية للمصداقية الاتفاقية بل معية بحيث  
 لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانها لا يتخالفان في الوجوب والا مكان  
 لان تخالفها في ذلك يقتضي امكان انفكاها وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات  
 بان يبق لو كان الحاوي علة للحوى لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الاولى وحر كان  
 وجود الحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفاً بالامكان لما بيناه في المقدمة  
 الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقان اعتباراً واعتبار وجود الحوى  
 بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضاً مع وجود الحاوي المتشخص ممكن  
 لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا فكان الخلاء مستكناً  
 لكنه مستنعه لذاته تهافت فاذن الحاوي ليس ملة للحوى ولا علم  
 ان قولنا الخلاء مستنعه لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتاً هي المقضية  
 لا مستنعه وحبوده بل معناه ان تصوره هو مقتضى لامتناع وحبوده  
 والمقارن للحوى هو نفى ما يتصور منه فان الحوى من حيث هو ملاء لا يتصور  
 الا مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور الحوى من حيث هو  
 ملاء واذ تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يبق كون  
 عدم الخلاء واجباً لذاته بما في كون ما معه اعني وجود الحوى واجباً بكون ذلك  
 لان لا شيء الغير ان الذي يفيد وجود الشيء في هذا الفرض هو الذي يجعل  
 الحوى بحيث لا يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى نحكم  
 بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولو لم يكن له معناه بامتناع افادته وجوب  
 الحوى بامتناعه بل ان الحوى يكون واجباً لغيره اذا امكن معاً ولا للحاوي اصلاً مع  
 نفيه معاً ولا للحاوي فهو مستنعه لذاته لا واجب لغيره ونعود الى المتن ونقول قول  
 الشيخنا فرضا حجة الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله  
 فالوكان جسم فلنكن الى قوله وحدتها الامكان متصلة هي اصل القياس  
 فان القياس استثنائي وانما اورد تأويله كلياً غير متخصص بهذا الموضع تمهيداً



لا يراوه مخصصاً وقصداً المريد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وتوله  
ولها الوجود والوجوب فبعد وجوب العلة ووجوبها بيان لذلك المحكم الحكي  
وتوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً استثناء للتالي على سبيل  
الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة تحريره عاد وجعل التالي مخصصاً  
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا الشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لا تشخص  
العلة متقدماً في الوجود والوجوب على تشخص المعول ثم عاد الى بيان استثناء  
التالي مفصلاً فقال لا يخلو ما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه اى مع وجوب  
الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوى  
واجباً مع وجوبه ايضاً ما بينا في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكناً  
معه هت وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن في نفسه واجب لعلة  
فالخلاء غير متغير بذاته بل بسبب هت فاذا ن ليس شئ من السماويات علة للمحوى  
فيه وقد ذكرنا في الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا الشخص الحاوي الى قوله على تشخص  
المعول تكرار لما قرره اولاً والاولى حذفه لثلاثا يتشوش نظر المحجة بسببه والكلام  
ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واستول الاقتصار على ما قرره اولاً ولا غير  
كان في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعول ممكناً مع العلة  
واجباً بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعول فان المحوى  
ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدم اعتباره معه  
تحريره لو قيد انه فاذا ذلك لصار البرهان مقتضياً لا متناع اسناد شئ من الاجسام  
الى علة اصلاً لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً فاذا ن الواجب  
ان يفيد العلة لكونه جسمياً متشخصاً حاوياً والمعول بكونه محوياً ليستقيم البرهان  
فان لم يقرر هذا المعول عن مثل هذه العلة يقتضى شقاً للخلاء المستنع بذاته واذا  
تقرر هذا فاقول ان ارام احد نظم ما اورد في المتن قال لا صوب ان يقدم قوله فاذا  
اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعول على قوله ولكن جوف المحوى  
وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً تخريفهم هذا الى قوله فلا يخلو ما ان يكون  
عدم الخلاء واجباً انه فان بذلك يصير تقريرنا الى المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء

ويسقط عنه ما يوجب التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقدير  
 والتأخير وقع من غفلة النساخ والله اعلم وما اعترض الفاضل الشارح  
 بان الحكم يكون ما مع المتأخر متأخرا كما لا يكون ما مع المتقدم  
 متقدما والعقل الذي هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عند فهم تقديره  
 على المحوى بالذات فيقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحذور تغير متوجه  
 للدلالة المحاول في الموضوعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما  
 يدل على انحصارية الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث  
 ذاته اية الثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر  
 كما مر في الفط الاول قوله واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم  
 منه اعنى الحاوى فغير مذهب اليه بوجه ولا يمكن اقول لما فرغ من بيان  
 امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة  
 للمحاوى وذكر ان الوجه لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم  
 انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او شأ مجدية بوجهما للتحقق ولما كنت العلة  
 اتم وجوها من المحلول لاستغنائها عنه وافقارها اليها وكان الحاوى اشرف  
 من المحوى لكونه ابعد عما من شأنه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه  
 لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد  
 العلوية الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك معناه غير مذهب  
 اليه بوجه ليس يمكن على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة للجسم آخر والفصل  
 الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة  
 وليس كذلك لانه لو عدل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطبا لكانت  
 لم يعطل بذلك الا كونه غير مذهب اليه بوجه واما كونه غير ممكن لعدم ما سياتي  
 والمبرهن او يستعمل كل شئ في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهو وتلبيه  
 ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم  
 من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء  
 مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لا ان يجعل الحاوى وجوها

عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يعجب مكان  
 المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين  
 يتحدد بوجوده السطح ولا يجب معه ما يملأه ان كان معلوما  
 بل يجب بعده واما اذا لم تكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه  
 وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذائق فاما يكون  
 للعلة لاما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى وجبا سعا شديدا  
 تقرير العوض ان يبق لوسا حرك ان على الاجسام السماوية ليست نجسم لكنك تجعل  
 الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء  
 جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرا عن علة واحدة او عن اثنين ويزن ملك  
 على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما نرى على القول  
 بكون الحاوى علة وعلى قول الشينى سواء كان عن واحد في قوله فلا بد له من ان  
 انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير  
 منه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علة ما عن احدا من  
 اثنين قيل لو كان الحاوى والمحوى او علتها عن واحد لم يكن الحاوى وجوب قبل وجود  
 المحوى ولا لعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتقدم الحاوى تقدم بوجه ما  
 انما يبق لهم تقدمه من هذا بان يكون لعلة تقدم على علة المحوى وحر لا يكون العلتان واحدة  
 ولا عن واحد وان فرض على ما نرى اولا وهذا يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى  
 عن واحد او عن اثنين لم يكن هذا بقا للفتن وان اضر في كون الحاوى والمحوى عن واحد  
 يكون احدهما ببقى سطرون الاخر لم يكن خاليا عن تعصب ما وانما في حله مختلفا  
 انما يكون باستناد السويات الى مقاديرها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى  
 وانما يختلف صدرها عما يحسب ترتيب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدور  
 عليها فالحاوى لكونه صادرا يحسب شرطا قدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقتال  
 بعضهم انما يستند الى علل مختلفة للترتيب وهي العقول فاذا ن قول الشينى سواء كان  
 لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسر الشينى مما مر ان اشار  
 الى انه في وسبغ فان تقدم الحاوى يمكن ان يتقدم على المتقدمين وتقرير التنبيه لازالة

لوهم ان في تقدم الحاوي على المحوى المستلزم لامكان الخلافا مما يلزم عند كون  
 الحاوي علته وذلك لا يمكن الا عند تنفصده وتمازجه معرة الذي هو مكان المحوى وعدم وجود  
 ما يملأه مع حصول ذلك التمازج يكون المحوى معلولاً أما اذا لم يكن الحاوي علته بل  
 كان مع العلة على الوجه المذكور فيجب تقدم فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية  
 لا يمكن متقبلاً اللهم الا اذا كان التقدم من ما نيا اما الذاتي فاما فيكون للعللة  
 لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالطل  
 لا الذي يكون بالضرر لان التقدم بالظهور غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم  
 الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انفسها من المتأخر بالظهور فيجب الاستلزام  
 المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح به ان الحاوي وان لم يكن علته  
 لكنه ان فرض متقدماً بالظهور عاد الا لزام والشيء لا يثبت هذا الاحتمال ساقط  
**وهو تنبيه** ان مقتضى قولنا في آخره عن الاصول التي تقرت  
 انه قد لا يوجد عن غير جسم حاوٍ ولا في غير جرمه بل في غير ذلك من حيث لا يكون  
 وجوب الحاوي مع وجوبه لغيره في هذا الاخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الاخر  
 فانه اذا استمرت له دحية مع هذا الاخر كان ممكناً فيكون في حال ما يجب  
 الحاوي فالمحوى ممكن في اي ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه  
 ذلك جيد فان المحوى اذا هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي هو علته وذلك  
 القياس لا يفرض فيه ان يكون الخلاء بوجه مما يفرضه فيحد الحاوي في باطنه  
 فيحد الحاوي لاسيما في تلك الصور البسيطة ما هم بعد معلول فهو بعد لان القبلية  
 والمعية اذا كانتا بحسب العدة راسية لولا فيجب ان يكون عليه ولا معلولية لم يجب  
 بعدية ولا قبلية وانما ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع  
 القبل بالعلية قبل الله لا بما في ذلك الوهم وهو انهم المذكور في الفصل السابق  
 مع زيادة بيان وهي ان الله في الغفل الذي هو علة المحوى لما صدر راسعاً عن  
 علة واحدة فقد وجب انهم ما علة في اي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علة  
 واجباً فلا يكتفى به في وجود الاخر الذي هو الحاوي ايضاً واجباً وتعود المبدأ ورو  
 التنبيه للجواب عند التماسه مع زيادة التماسه وهو غنى عن الشرح وهو

وتقنية ولعلك تقول ان الحاوي والحموى جميعا بحسب اعتبار انفسهما غير  
وهمي الوجود فكل واحد منهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين  
لم يكن هذا التجرد لشيء ولا مكان ان لم يملك ان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان محذور  
ممكن م. ع. تجد يده ان يكون الحزن محيطا فيكون سلا او غير محبطة به فيكون خلاء  
اقول هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء بيان امتناع الحاوي - سلة لا  
اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت التقدير الى صورة الجسم الحاوي وانفسه  
التي يكون كصورتها او الى جملته اقول آي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي  
علة للحموى فانه سواء جعلت العلة صورة الحاوي وانفسه التي يكون مبدء الصورة  
او يكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام مكان  
الخلاء حاصل مع الجبر لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة ولي هذا الاشياء  
يفرض علة فانه لا يتم موجود الا مع الجميع قل نذهب قد استبان انه ليست  
الاجسام السماوية عللا لبعضها البعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام  
انما يفعل بصورها او الصور القائمة بالاجسام التي هي كمالية لها انما يصدر عنها انما لها  
بنو سط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين شيئين وبين ما ليس بجسم من هو لا  
او دهر حتى يوجد هما او لا فيوجد هما الجسم فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا  
لصعوبات الاجسام ولا لصورها بل لعلةها يكون معدة لاجسام اخر لصورها بتجدد  
عليها واعراض اقول المبدأ امتناع كون كل حاو ومن السماويات علة للحموى وكان الحكم  
بان الاجسام السماوية ليست عللا لبعضها البعض مما يقبله الاذهان سيرة فعمل الشئ  
هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم البناء  
بأيراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ما علة للجسم اخر وهذا البرهان مع قربه  
من الموضوع مبنى على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون  
موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان  
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بما فيه لانه  
انما يكون بما موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا فافضل الشارح  
علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون فاعلا قابلا

معاً ثانياً فتمهده بان قال نص الشيفر في النمط السابع على ان علمه الباربي تعالى بغيره صورته  
 ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد  
 انما لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً لشيئ فان الفاعل يجب ان يصدر عنه للفعول وانقابيل  
 لا يجب ان يحل فيه للمقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بل هو  
 والا مكان معاً واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فيها قابلية  
 عما فوقها فاعلة فيما دونها وهذا هو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر كانت فاعلة  
 بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحاله فيها فاستغائر ان فاذن التعليل  
 باطل واما قوله الشيفر نص على ان علمه تعالى صورته في ذاته فان كان على ما ذكره كان الشيفر  
 ان يقول اعتبار كونه عاقلاً للاشياء غير اعتبار كونه عقلاً فحججاً يعجز ان يقارنه صوره  
 المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بلا اعتبار الاول فاعل تلك  
 الصور وبلا اعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سندر كره في موضعه للمقدمة  
 الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركه الوضع وذلك  
 لان الصور صنفان صور يقوم بمواد الاجسام كالصورة الحسية والنوعية وهي  
 كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذا ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوا  
 تلك المواد فيكون بمشاركه من الوضع فلذلك فان النار لا تسخن اي شئ اتفق بل  
 ما كان ملائماً لحرها او كان من جسمها كالحال والشمس لا يضيئ كل شئ بل كان مقابلاً  
 لحرها وصورتها بما بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس لمفارقة بذواتها وفعالها لكن  
 النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انها يكون بذلك  
 الجسم وفيه والا كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم وحده لم يكن نفساً  
 الجسم هفت فقد ظهران الصور انما يفعل بمشاركه من الوضع للمقدمة الثالثة  
 ان الفاعل بمشاركه الوضع لا يمكن ان يكون فاعلاً لا وضعه والا لكان فاعلاً  
 من غير مشاركة الوضع هفت المقدمة الرابعة ان علم الجسم يكون او لا علمه لحرية اعني  
 والصورة وهذا قد تقررت فيما مضى وبعد تقرير المقدمات لعود الى المتن وتقول قوله  
 الاجسام انما يفعل بصورها اشارت الى المقدمة الاولى وتو له والصور انقابلية  
 بالاجسام والتي هي كمالية لها اعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بنقسط

ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط الجسم بين الشئ وبين  
 الجسم من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى  
 يوجد ههنا ولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فان بالصورة  
 الجسمية لا يكون اسبابا للصولات الاحكام ولا لصورها نتيجة وهذا كى يتبين  
 امتناع صدور الاحكام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاحكام آخر لصو  
 ما يتخذ عليها واعراض اشارة الى كيفية تأثير الصورة في الاحكام لاخر وذلك  
 بان يجعل موادها معدة لرب صور يفيض عليها من مفيض الصور كادار التي يحيل بها  
 ما يحيا ولا بالتخزين معدة لقبول صورة هوائية يتحد على تلك المادة ويجعلها معدة  
 لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض على الاحكام من على به فانه عند  
 تلك الاحكام مستعدة لقبولها ولذا يبقى موجود بعد ان ينفذ ان سؤلها وان  
 كالشمس التي بعد الاحكام للتخزين يتبين ان صورة معدة بعد زوال الشمس عن مقابلها  
 وهذا الفصل آخر الفصول المشتقة على اثبات العقول **هذه اية وتخصيل** فذيانك  
 ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس بواجب لوجود الواحد فقط لا يشترك شئ آخر  
 في جنس لا يقع فيكون هذه الكثرة من الجواهر غير الجسمانية معلولة للاول وقت  
 ايضا ان الاحكام الساموية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد  
 ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ الاثنين معا لا بتوسط احد ههنا  
 الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعطول الاول منه جوهر من هذه الجواهر العقلية واحدة  
 وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد السماوي بتوسط عقلية **اقول** قد ثبت  
 بالطرق الاربعة المذكورة وجوب جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود  
 واحد وان وجوب الموجود غير متقول على كثرة قول الاجناس والاشياء فان هذه  
 الجواهر ممكنة الوجود لذاتها معلولة للاول فذات ائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية  
 شراند شرعى بيان مراتب الموجودات وهذا الذي اوصو لا فذكرانه قد ثبت من استناد السموات  
 الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كونه خلق  
 الواحد جسميا او جسمانيا او نفسا احكاما ثلاثة احدها ان المعطول الاول واحد من هذه  
 الجواهر الثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد الثالث



ان السمويات صادقة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتخصيل

**زيادة تخصيل** وليس يجوز ان يترتب العقلية من قبلها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها

لان كل جسم مبادىء عقلية اذ ليس الجرم السماوي بقسط حرم سماوي فيجب ان يكون

الاجرام السماوية ثابتة في الوجود مع استمرارها في الجواهر العقلية من حيث لزوم

وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول سمويات **اقول** هذا الفصل يشتمل

على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادقة عن

المبدء الاول مع صدق السمويات مبدئها بعدوها وذلك لان العقول لو انقطعت بل

انقطاع السمويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علتها لانها ما لا يمكن ان يستند

الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الطلح الاخير

بما مر ان الشئ الحريم يكون العقل الاول غلة للفناء الاول ولا بانقطاع العقول عند

عقله الاخير ولا بوجوب تواليها في علتها الا فلا المتوالي ولا مبادىء العقول لانها

في العدد بل حزم بها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك

فان الحكم الحزم فيما عد ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك اعتبار

الفاضل الشارح على الشئ يتجوز مما الحزم به بنحيف **زيادة تخصيل**

**من الظاهر** ان اذا ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي **اقول** ارادوا ان

كيفية صدقها لكثرة عن المبدء الاول فبدل بالاشارة الى اول **كثرة وجوب**

صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدقها والاجرام

السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بان صدقها

جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدد وشيئ يترتب

عن شئ واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في باوى المرأى بل نقول

بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضى اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه

بحد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدء الاول شيئا واحدا وعن ذلك المبدء

واحدا آخر وهم جزم احتيا لا يمكن ان يوجد شيئا ليس احدهما في سلسلة الترتيب

علة اخرها ما على الولاء او بتوسط الغير من اعلل وهذا ظاهر الفساد فان وجوب وجود

كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المبدأ منه ان الواحد لا يصدر عنه



الا واحداً ان كانت حجة البصير واحدة اما اذا كثرت حجته واعتباراته فقد يصدر عنه  
اشياء كثيرة تغيب منهية ولذلك حكم بصير واعراض كثيرة من مقولات مختلفة  
عن الطبيعة اذ واحدة الجسمانية البسيطة لكثرة حجتها واعتباراتها المنسوبة  
الى تلك الاعراض الى هذا المعنى شار بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحداً من

سبعينتين نذكر الاربعة المتضمنة في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشمل شيئاً  
مختلفة واعتباراً شتى كما مر غير متنع في معلولة فاذا لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر  
عنه معلولات كثيرة فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول وجب استناده الى غيرها لا لاجمال بقى منها  
بيان كيفية تلك الزيادة المقترنة كما كان صدر والكثرة عن الواحد في المعالولات بالتفصيل  
وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آو صدر عنه شئ واحد وليكن ب  
فصواب اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ابقو سطح شئ وليكن ج وعن ب  
واحد شئ وليكن د فيصير في ثانيا المراتب شيئاً لا تقدم لاحدهما على الآخر  
وان جبننا ان يصدر عن ب بالنظر الى شئ اخر صار في ثانيا المراتب ثلاثة اشياء  
ثلاثة الجائز ان يصدر عن ابقو سطح واحد شئ وبقو سطح واحد ثان  
وبقو سطح دمعاً ثالث وبقو سطح ج رابع وبقو سطح ب دمعاً خامس  
وبقو سطح ب ج دمعاً سادس وعن ب ببقو سطح سابع وبقو سطح د ثامن وبقو سطح ج دمعاً  
تاسع وعن ج واحد عاشر وعن د واحد حادي عشر وعن ج دمعاً ثاني عشر وليكن  
هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جونا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما هو في شئ  
واعتبنا ان الترتيب في المقسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة  
اصغافاً مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجوب كثرة لا يحصى عددها  
في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في  
مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول  
شئ كان لذلك الشئ هوية معائرة للاول بالضرورة اذ مفهوم  
كونه صادراً عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذا ههنا امران معقولان  
احدهما الامر الصادق عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك  
الوجودات المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهتداً اصلاً لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست ذلك الوجود الى المهمية وحدها  
 عقل الامكان فهو لازم لتلك المهمية بالقياس الى وجودها واذا قيست كلا واحدها  
 بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز ان تصان كل واحد من المهمية والوجود بالامكان  
 والوجوب وايضا اذا اعتبرت كون الوجود الصالح عن الاول قائما بذاته لزمه ان يكون  
 عاقلا لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة  
 اشياء وجود وهوية وامكان وجوب وتعلق للذات وتعلق للمبدأ واحدها في  
 اولى المراتب هو الوجود وثالث في ثانيتهما الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته  
 للاول والتعلق بالذات اللازم له التجرد والتعلق للمبدأ الذي استفادة من الاول اثنتان  
 في ثالثتهما وهما الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية  
 عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعلقان  
 في ثالثتهما واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول  
 الاول من هذه الجملة ليس بالحقبة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما  
 حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعلق بالذات يشتركان  
 في انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثنية  
 المتخارجة في العقل الاولى والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانها  
 حالة بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية واذا  
 تقررت هذا فلنرجع الى باقى شرح المتن فنقول قوله ضمن الضرورة ان يكون جوهر  
 عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يخرج من العقل الاول مبدأ  
 للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمل بان مبدأ الفلك الاول جوهر  
 عقلي سواء كان هو اول الجواهر وغيره لكن ان كان اول الفلاك هو الفلك المحتوي على  
 النوازل كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصداق الاكابر هو اول  
 الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا امكان استثناء جميع الثوابت اليها بل هو عقل  
 آخر بعد العقل الاول قوله ولا حيشيتي احتمالات هناك الا ما له شئ منها انه بذاته  
 مكان الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اقصى  
 اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمد

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولحميد كراهية  
والوجود لان المعلول الاول عبارة من مجموعها معاً والمحيشيات اللازمة له  
هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده  
وبماله من حاله عندك مبدأ الشيء اقول اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول  
الى معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتفصيل المبدأ  
ووجوبه لوجوده اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضلها لشيء  
المذكورتين التي بها صار مبدأ العقل ائخذ قوله وبماله من ذاته مبدأ لشيء آخر  
اقول اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ  
للفلأق قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوماً من مختلفات  
اقول اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما  
اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب  
المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما من قوله لخرجي ان يكون الامر للصوى منه مبدأ  
للكائن الصوى والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة اقول ان ينبغي ان يسند  
عليه للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليه للفلأق التي تحتها الى حاله  
التي لم يذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكالمه الفاض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول  
يشبه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبداء  
لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ لجوهر جسماني اقول لخر اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر  
تفصيل ايضا الى امرين يعبر بهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاله في  
ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه  
بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لحيولى الفلأق التي يكون بها الفلأق فلما بالقوة وبالثاني  
صار مبدأ لصوته التي يكون بها الفلأق فلما بالفعل ولاجل كون المهية والامكان  
عدمين في ذاتيهما وجودين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرداها ووجوبية بالصورة  
ولاجل كون المهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود  
كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما من في النمط  
الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما المذهب القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين  
 لم يتعمقوا في الاسرار الحكيمية قد تخيروا في هذه المسئلة واقدموا الجاهلهم بما علق به  
 المتقدمين من الحكماء والتشذيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم  
 نسبوا العلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والموجب  
 ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شرطاً له معدة لا فاضلة كما الى  
 وهذا مواخذة يشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون الى صدور الكل منه  
 جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلنا في تعاليمهم واسندنا  
 مطوعاً الى ما يليه كما يسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشرط وغير ذلك لم يكن  
 ذلك منا فيلما اسسوه وبقي مسائلهم عليه وانما فصل الشارح من نسب كلامهم  
 في هذه المسئلة الى الوهم والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشارح  
 خط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر بان الله انما يصدر  
 عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لا نه يعقل  
 نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فأن الحجج كثيرة بهذا النوع  
 اقول الشارح لم يجعل الوجوب وحده مصداقاً للعقل آخر في موضع من كتبه التي  
 وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها  
 من رسائله بل جعل عقله للدلول الموجب لوجوده مبدأً لعقل آخذ ولعله ذهب  
 في كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله  
 نفسه مبدأً ثانياً فلذلك فعلى ما ذكره لا منافضة بينهما كما هو واما بالحجة التي ذكرها  
 ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على تصور بل يجري قد كفي بالشبهة في موضع آخر  
 السن الفصحى فيه فضلاً وشرافاً انه اشتغل ببيان ان الامور المذكرة من الامكان  
 والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مراراً  
 من كونها اموراً عدمية او اموراً مشتركة يتساوى في جميع الهميات وما يخرج عنها  
 والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها اموراً عدمية ليست  
 عللاً مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجبة بها  
 والعدميات يصلح ذلك بالاتفاق واما كونها اموراً مشتركة على التساوي فليس على

كما ظنه بل هي ما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجوه ثم قال  
المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوماً من مختلفات والا لكان الاول علّة لها والجواب  
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كماله فانه اول مهية صدر عن  
الاول بكاملها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من  
لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى  
التقدير الثاني لا يصح فلامنا قصده بينه ما والشبهة قد صرح بذلك في الشفاء في هذا  
الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا يمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة  
تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخل في مبدأ أقوامها بل يجوز ان  
ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزم منه حكم وحال وصفة او معلول  
ويكون ذلك ايضاً واحداً يلزم عنه لذاته شيء وبشأنه ذلك اللازم شيء يمتنع من هناك  
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان جو الكثرة  
معاً من المعلولات الاول ثم قال الفاضل اشار بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز  
ان يكون مركباً من مقومات وبه يظهم فساد قولهم الجبر جنس لما تحتل ان ذلك  
يقضي كون المعلول الاول مركباً من جنس وفصل آقول وهذا خطأ وقع منه لاشتباه الاجزاء  
الوجوبية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو تمنعنا بمثل  
هذه الكثرة في ان يكون مصدر المعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا  
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما يعقل  
بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ ثبوت الحركة دوراً ثم قال والشبهة ليريد كره على وجوب  
كون الاشياء بالصورة مبدأ للكان الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكان المناسب للمادة  
دليلاً والدفع ليعمل فيه في سائر كتبه ان الاشراف يتبع الاشراف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء  
واذا ارادنا ان نعلم الحق يقول هذا اشراف وهذا خسران فاعلم انه مغلط وليت شعري كيف استجاز  
استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه البحوث العلمية الحكيمية آقول اذا استند مسببان  
احدهما اثر وجوباً من الاخرى سببين كذلك وكان المسبب الاثر وجوباً من المسبب الاثر وجوباً  
استند الى السبب الاثر لان المعلول لا يمكن ان يكون اثر وجوباً من علية وهذا مضر على النظر  
كثيرة لاجلها قال الشيخ في مسأله كتبه في هذا الموضع والافضل شيعة الافضل من جهة كثرية الحكم

لاجل ذلك بان الجوهر المفارق للعقل المبدى عن الامكان لا يتبع حال علمته في ذاتهما  
 اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علمته بالقياس الى مبدءا  
 اعنى الطبيعة الوجودية فان الجوهر المادى يتبع الحال المدية نسبة لها على  
 انه ليس يحتاج وفي بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل  
 وهو لم يخرج من بذلك ايضا وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك  
 من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة  
 عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسأترعنا عن الفاضل  
 الشارح ينجل بما روي وهو قسبي وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون  
 الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف لذى في ذات كل عقل  
 لوجبه وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا قوله  
 فغير الوهم ان يقال اذا كانت الحثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجوه عقل  
 وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحثيات فانك  
 يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساد هاتين القائلين  
 انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشمل على  
 كثرته ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرته فقد يصدر عنه عقل وفلك  
 معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعللة في ذلك ان العقول ليست متفقة  
 الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات قوله فالاول السبب سبب جوهر عقليا  
 هو بالحقيقة مبدء وينقسطه جوهر عقليا وهو ما سماه واما كذلك عن ذلك الجوهر  
 العقلي حتى يلحق الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي قوله فاما  
 الابداع ليجاد شئ بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو  
 او حدة الاول تعالى من غير توسط شئ ولا بشرط وجودى ولا عدوى كان  
 المبدء بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وينقسطه جوهر عقليا  
 بجرم ما سماه واليس حكما بان المتقسطين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس  
 الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما لم يذكر لا دليل  
 على ذلك قادمى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثانى عن المبدء بتوسط

لعقل الاول كلام مجازي لان المتى شرعته في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسطه بل هو العقل الاول فقط شرانه لم يثب يدعوا به بيده بل قد كذب به تخصيص الشيخ  
 العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرنه هذا الفاضل مفسر  
 بالاجاد من غير توسط فاذن لو كان موجودا لعقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل  
 الثاني ايضا مبدعاً بالحقيقة وكذلك سائر العلويات التي لا يستند الى شئ غير  
 عملها القرينية وشر لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهذا بين  
 ان ما تقيمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر انما وسمه  
 بالتذكير لكونه جامعاً لمعاني الصفات المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والعرش من  
 افادة تصور الجميع معاً اشار فيهم ان يكون هيب الى العالم العنصري لازماً عن العقل  
 الاخير ولا يمتنع ان يكون لاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفى ذلك  
 في استقرارها ومهما لم يقين بها الصواب قول يريديان ترتيباً من مآل عالم الكون  
 والفساد عن مباديها وابدأ بالهيولى المشتركة للعناصر لا رتبة فاسندها الى العقل  
 الاخر وهو العقل الذي لا يلزم عن جرم سماوي واليه ينتهى العقول ويعرف بالفعال فنقول  
 لما كانت اجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة  
 بخلاف الاجرام السماوية لزم ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً بل حجب  
 ان يكون ما هو القريب مشتملاً على نوع من التغيير والحركة لكن هذا  
 شئ يشتمل على التغير والحركة الا لاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون  
 للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت  
 هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كان وكل واحدة  
 منهما قابلة للتغير والحركة في حدها وجب ان يكون اختلاف صورها مما يثرب فيه  
 اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراكها في ما يثرب فيه اشتراك  
 في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة  
 المستدرة السامة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة  
 ناشئاً في وجود المادة المشتركة فيكون ما يختلف فيه مبدأ تحتها العقول المختلفة  
 ولا يمكن ان يكون ذلك كافياً في ايجاد المادة اما اولاً فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن



ان يكون عللاً للمواد احكاماً آخر كما هو واما ثانياً فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من غير صلة لذات واحدة بل يكون بارتباً بطواحد ردها الى امر واحد كما من في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه مجاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار الزوم المادة ما لم يقترب بها الصور كما من بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيت حرمان مكان كون الجسم وتوابعه علة مادة جسم آخر وهذا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء من علة متما جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في اضافة اصل وجو المادة بل هي معينة في جبل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما من قولوا ما الصور يفيض ايضاً من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة اقول لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة الغضرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين انها ايضاً يصدر من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحرركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تاتين من التاتينات السماوية بلا واسطة جرم عنصري او بواسطة منه فجعلها على شغل خاصة بعد العام الذي كان في جواهرها فاض عن هذه للفارق صورة خاصة فارتفعت في تلك المادة فاذن هناك محضات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمحلول هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصيد مناسبة لذلك الامر الشئ بعينه اولى من مناسبة لشيء آخر فيكون هذا الاعداد من محالو حود ما هو فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام للشاخصت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات معها وذلك باختلاف ايضاً ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة



الا لا من آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فان لا بد في وجوب الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا فرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفرض الصورة الهوائية عليها ونزول الصورة منها وهذا هو الاستعداد

**قوله** ولا مبداء لاختلافاتها الا اجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز

ما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراكها وما تفصيلها وان فطنت لجمعها وهناك يوجد صورة العناصر اقول يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبداء ذلك الاختلاف هو اجرام السماوية المقتضية لتفصيل كره في المركز ما يلي المحيط الى ان ينفصل حشواً فلا في الاخر الى اربعة كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالها وما التفصيل فقد دق عن ادراكها وما واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوماً من المشبعين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعدة قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فلزم من محالته له التسخين حتى يستحيل نأثر او ما يبعد عنها يبقى ساكناً فيصير الى التبريد والتكثف حتى يصير الى التبريد ارضاً وما يلي النار منه يكون حاراً ولكنه اقل جرم منه وما يلي الارض يكون كثيفاً ولكنه اقل كثفاً من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف في جانب الترطيب فان اليابسة فاما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والى النار فهو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس سبباً يد عند التفريق لانه يقتضي ان يكون الوجود اولاً للجسم ليس له في نفسه احد في الصور المقومة غير الجسميه وانما يكتب سائر السور بالحركة والسكون ثانياً ولحق ان الجسم لا يستكمل وجوده بمجرد الصورة الجسميه التي هي الابعاد فقط ما لحيقتين به صورة اخرى فان الابعاد يتغير في وجودها صوراً اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسمياً بحيث يتغير غير من الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعة يتحفظ باصله الموضع لا يتحفظا ظاهراً فان الحار يتحفظ بحيث الحركة والبارد يتحفظ حيث السكون قال والا شبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه

المادة التي يحدث بالشركة فيفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة احكام  
 واما عن عدة منحصرة في اربع حمل عن كل واحد منها مهيتها الصورية جسم بسيط  
 فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ويكون  
 هنا سبب يوجب انقساماً من الاسباب الخفية علينا فتقوله ويجب فيها بحسب  
 نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعداد  
 يعقوى بعدتها وهذا يفيض عن تقوى انسانية والحويانية والناطقة من الجوهر  
 العقل الذي يلي هذه العالم اقول المراد ان يشير الى اسباب امتزاجات التي هي مبادئ  
 التركيبات فذكرها انما يجب لتبيين احدها بسبب العناصر من السماويات  
 والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكلما ذاة الشمس لموضع من  
 الارض المقضية لاضاعة ذلك الموضع وتوسط لتنجينها وتوسط السخونة  
 لتحلل الجسم المتسخن واصعادها بسبب التخلخل والصعود لخراجها عن موضعه  
 الطبيعي بسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لامتزاجه بغية فاما الامور الطبيعية  
 من السماويات فكما هي الفاضلة على الطباة والصور والنفوس التي بها يصدر  
 الاعمال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها  
 فيصير هذه الصور بسببها فاعالة في موادها ومواد غيرها وفعالها صارت اذا  
 صارت محرركة لهذه الاجرام ما رزجه بعضها البعض كما تشهد من القوى  
 الغذائية فصارت عللا لامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن  
 السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارقة بل المراد تلك الهيات المذكورة التي  
 بعد موضوعاتها لان يكون مبادئ الفعال ينحصرها وبعد حصول الامتزاجات عن هذه  
 الشئيين يحدث المزاجات المختلفة ويستغنى بحسب قربها وبعدتها من الاعتدال  
 القبول للصور المعدنية والنفوس النباتية والحويانية والناطقة فيفيض تلك  
 الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما منقذرة في الفط الثاني قوله  
 وعندنا طاقة يقف ترتيب جوهر العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال  
 بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجواهر وان اوردناها على  
 سبيل الاقتصاص فان تأملك فيما اعطيت من الاصول يمدك سبيل تحقيقها

من طريق البرهان أقول ليشير إلى أن آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي  
 هو النفس الناطقة كما كان أولها جوهر عقلياً هو العقل الأول لأن ذلك الجوهر لما كان  
 ابتداءياً كان كلاً لا عنياً في أول ابتداءه برياً من القوة والنقصان كل البراعة وهذا الجوهر  
 لما كان موجوداً بوسائل كثيرة محدثاً مجدوث ما دته كان كمالاً ثم متأخرة عن وجوه  
 فكان محتاجاً إلى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات  
 البدنية وبما يليها من الأجسام التي بعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى إلى آخر  
 المراتب قطع الكلام في هذا النمط والقاصد الشارح أو مراد شكوكاً منها أن الاستعداد  
 المذكورة أن كانت عدمية لم يكن اسباباً للتجريد وإن كانت وجودية فحكمهم  
 بصدورها عن السمويات يفتقر اعتراضهم بأن السمويات صالحة للعقلية وحدها  
 استناد الصور إليها من العقل الفعال وإن أبوا عن ذلك بقولهم الصور لا يصدرو  
 عن الأجسام فلا كلام في أن اسناد جميع الكيفيات والقوى والأعراض الجسمانية  
 إليها ممكن وذلك ما لا يذهبون إليه والجواب أن اسناد الأعراض إلى الأجسام يستلزم  
 شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرائط اسندت إليه وما لم يستجمعها  
 اسندت إلى غيره ومنها أنهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال  
 فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدرو  
 عنه إلا الواحد فإن جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فقد اسندوا  
 ذلك الصدد إلى المبدأ الأول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض  
 قد نسبته في بعض كتبه إلى الشهرستاني ثم أورد عنه جواباً بالنسبة إلى بعض  
 الناس وهو أن الواحد يفعل الفعل لا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة  
 أو عند تعدد القوابل كالعقل الفعال أما الأول فلما لم يحجز أن يفعل بتوسط  
 الآلة ولا المادة لم يكن استناد هذه الكثرة إليه أقول هذا الجواب ليس  
 بهيضي على أصولهم إذ لا فرق عندهم بين المبدأ الأول وبين العنقود الحرة  
 في نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنه كما بل إنما يجوزونه في النفوس فقط والجواب  
 الصحيح أن يقال صدور الأفعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد إنما يكون  
 محتملاً غير منقطع فيه واختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سبباً لكون الفاعل

في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعيين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصمد ولكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتق على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر لوجوده عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتراكه على امثال هذه الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غير ما حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما مستعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه فانهم

### النمط السابع في التجسس

اقول ليريد ان يتبين هذا النمط وحيث بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها على الابدان مع ما تقر فيها من العقولات وكيفية تقرر العقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والمجزئية على الاشراف من وجوه التعقل وكيفية وقوع الشرف في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي تتبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمي بالتجسس لانه موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه**

تأمل كيف ابتداء الوجود من الاشراف فالاشرف حتى انتهى الى الهبوط ثم عاد من الاخر فالأخس الى الاشراف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد اقول لما ذكر في آخر النمط الاول مراتب الموجودات أراد ان يبتدى في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعالج فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه واما عاد الى الوجود ومرتبات المبدأ وبعد المبدأ الاول وهي مرتبة العقول من الفضل الاول الى الاخير وبعد مراتب النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعد مراتب الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور الغا صر وبعد مراتب الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى هيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب المبدأ ويكون بعد هاهنا مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النفعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعد هاهنا مراتب الصور

من صور مرتبة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعد ها مرتبة الهوليات من هبوط  
 الفلك الاعلى الى الهول المشتركة العنصرية وبه ينتهى مراتب البدن ويكون بعد ها  
 مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاحسام النوعية البسيطة  
 من الفلك الاعلى الى الارض وبعد ها مراتب الصور الاولى الحادثة بعد التركيب للصورة  
 المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعد ها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية  
 جميعا والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هى شتى الا  
 انفعاليا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتما لا فعليا فبالعقل  
 المستفاد عاد الوجود الى السبب الاول الذى ابتداء منه وامرتقى الى ضرورة الكمال بعد  
 ان هبط عنها فظاهرات الشرف اعنى البراءة عن القوّة من تنب فى صفى المراتب  
 على التكافؤ منته من الجانبيين الى الهول التى وجدها ليس الا كونها بالقوّة هى فى  
 نهاية الحسنة وتحاذيها فى الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها قولها كانا نفسا

التي هى موضوعا للصور المعقولة غير منطبعة فى الجسم بقوم به بل انما هى ذات  
 الة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر  
 جوهها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية **اقول**  
 لما كانت النفس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها  
 بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها وكالاتها الذاتية عن المادّة ويتبعها  
 وبالحال غير متعلقة الوجود بشئ غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين فى النقط الثالث  
 وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت فى النقط  
 من عدم انطباع النفس فى الجسم وقبوله التى هى موضوعا للصور المعقولة الى  
 كالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى استدل بها على امتناع انطباعها فى الجسم  
 وقبوله بل انما هى ذات الة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم  
 منه احتياجها فى وجودها وكالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة  
 الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتهم  
 مقصوده بقبول بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك  
 الموضوع ببقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان على هو عمدة برهان هذا

على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اساده حفظ العلاقة  
مع الجسم هي هاتان الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة  
في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضاً  
ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج يقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق الى من جهة الجسم  
وعوارضه ولذلك استحال المبدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق  
النفس الى الشيء مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد وحفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ  
بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطالب بما اوردته بعد هذا الفصل تبصروا اذا كانت  
النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقد ان الآلات  
دخما تعقل بذواتها كما علمت ولو عقلت بالآلة لا بالذات لكان لا يعرض لآلة  
كلال البتة الا قد يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لاحالة لقوى الجسم  
الحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيراً ما يكون القوي الحسية والحركية  
في طريق الاخلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النوم والارديا وليس  
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لان  
عملت ان استثناء عين التالي لا ينتج وانريدك بياناً فاقول ان الشيء قد يعرض  
من غير ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلاً على انه لا فعل له ونفسه  
واما اذا وجد قد لا يشغله غير فلا يحتاج اليه فعل على ان له فعلاً بنفسه اقول ان التبصرة  
جعل غير البصير كالاعى بصيراً والتنبيه جعل غير اليقظان كالنايم يقظاً فسميت  
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه ليعرف بان البحث المذكور فيه اوضح من الحاجات  
المنكورة في الفصول المنسوبة بالتنبيهات لان البياغة عند حدث الغافل عن ادراك  
الشيء كما ضاراً مما يمكن ان ينسبته الى العي اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون  
هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار ان ذاق لذاته وما عداه يفيد استبصار  
بغيره فقولنا اذا كانت النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضر  
فقد ان الآلات تكرارها سلفت في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان  
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقاءها  
في نفسها ولا في بقاءها على كالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل

والقابل لها موجب وان معاً عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بالآلات  
لها بل غيرها وقوله لا نحتاج لتعلق بذاتها كما علمت اشارته الى ما صرح في النمط الثالث  
من بيان كمن النفس عاقل بذاتها لا بالآلات البدنية تحريكه اراد المبالغة وايضاً  
ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية  
التي اكله عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربعة محجج منها واحدة في هذا الفصل  
وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآلات وتاليها متصلة كلية  
معجية وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال  
وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات بدنية لكان كلما يعرض  
لذلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال لشرط  
يقضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد  
بالافعال التي تصدر عنها بالآلات لبدنية ويختل باختلالها وقائدة هذا الاستشهاد  
ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه  
دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة  
صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتقارناً  
والانسان في سن الاخطا ط يكون اجود تعقلاً منه في سن النمو بالوجه الثلاثة جميعاً  
ويكون اجود احساساً بالوجوهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المتقضية  
لاستثبات المحسوسات دون الوجوه الاخيرين فانه لا يكون اجود بصراً ولا سمعاً والمراد  
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك وقوله  
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناءً لنقيض التالى وهي متصلة سالبة بحريية  
تقدير لا ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكون كلال  
ولا نكل هي في تعقلها بل اما يثبت واما يزيد وينمو كما في سن الاخطا ط وايضاً كما يكون  
بعد توالي الافكار بالمثودية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية  
والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انه نقيض المقدم وهو ان تعقلها  
ليس بالآلات بدنية وههنا قد تمت الحجج التي ان الشبهة اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا  
وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دال على ان تعقلها ليس بالآلة



لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة والأعلى ان تعقلها بالآلة فذلك ان هذا  
استثناء لعين التالى وهو غير منتهى شأنه في بيانه بان وجود الفعل لمشيئ في صورته  
معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غيرا فاعلا  
قال الفاضل الشارح معترضاً على ذلك يجيب ان يكون المعبر في بقاء النفس على كمال  
تعقلها حداً معيناً من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيفوخة ويكون النقصان  
الحاصل في زمان الكهولة واقعاً فيما يزيد على ذلك المعبر بخلاف النقصان الحاصل  
في آخر الشيفوخة فانه واقع في نفس ذلك المعبر وروح يكون النقصان الثاني محلاً  
دون الاول كما ان للصحة للمعبرة في بقاء القوة الحيوانية حداً ما لا تبقى تلك القوة  
بدونها وبقي مع الانزدياد والانتقاص فيها وراءها ثمراته حمل الانزدياد في الكهول <sup>سبقي</sup>  
على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول لقوة  
الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيواناً وعلى الكمال  
الثانية الصادرة عنه والاوّل ام لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد  
المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول ولما ائمت بسبب  
في الثاني فالصحة القابلة للانزدياد والانتقاص ولذلك لا يزيد تلك الكمالات بالزدياد  
وينقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها  
الثانية القابلة للانزدياد والانتقاص وظاهرها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة  
الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما  
حمل الانزدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على  
ما مر هذا مع ان الشيفوخة معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعد ها من الحجج  
الافتناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمستشدين  
وان لم تكن مسكنة للباحدين فان الافتناعيات العلمية تكون هكذا الا ما يستعمل  
في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظناً ما صادقاً كان او كاذباً فهي  
بهذا الاعتبار يشتمل التجريبات وما يجري مجراها مما يعيد من اليقينيات زريادة  
تبصرة تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكملها تكرارها فاعيل لاسيما  
القوية وخصوصاً اذا اتبعت لعملاً فعلاً على الفور وكان الضعيف في مثل



تلك الحال غير مشعورية كالرائحة الضعيفة اثر القوت قوليق خرجت في اشر فلات  
بسكر الهزة اى في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل خصوصاً الافعال  
القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس والتجربة  
فظاهروا بالقياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال  
الموضوعات تلك القوى كتناسل الحواس عن المحسوسات في المدة حركة وكثير  
الاعضاء عند تحريك غير هاء في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر قيمه طبيعة  
المنفعل ومينعه عن المقاومة فهو منه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوى لكنه  
لا يكون مقتضى طبيعته العنصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون  
تلك الطبائع مقسومة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم  
يقضى الوهن فيها جميعاً وربما يمتنع الكلال والوهن حد العجز عنده القوة عن فعلها  
او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن البصار او تنقص قوته وافعال  
القوة العاقلة قد يكون كثير اختلاف ما وصف اقول هذه القضية هي صغرى القياس  
وكبروها ما من وتقديره ان يقال العاقلة قد لا يكملها كثرة الافاعيل وكل فتوة  
بدنية دائماً تكملها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدينية والعاقلة وان كانت  
تعقلها مع انفعالها ولكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جودها وغلها  
عن المقاومة المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثير اختلاف  
ما وصف ولم يقل دائماً لان العاقلة اذا كان تعقلها مجاًوثة من العنكرة  
التي هي فتوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لاذاتها ولكن تضعف معها ونهاً والحال  
ان تكل الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائماً ولا يوهن العقلية دائماً  
بل ربما يفوقها ويشجعها فضلاً عن الابطال واعتدض النافضل الشارح  
يتجوز كون العاقلة محافضة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية  
وسر لا يبعد اختصاص البعض بالكل دون البعض ساقط لان القياس المذكور  
يا بابه وما قوله الخيال يدرك البقعة بعد تخيل الجبل فاذا ن الحكم بان الضعيف غير  
مشعور به اثر القوى ليس بكل فليس بشئ لازم لا يهتدون بقوة المحسوسات  
ولا يضعفه صغره بل يهتدون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه زبادة تبصرة

ما كان فعله بالآلة ولحمين له فعل خاص لحمين له فعل في الآلة ولهذا فان القوى  
 الجسمية لا تدرك الآلة بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه فان القوى الجسمية  
 لا يدرك الآلة بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه لان الآلات  
 لها الى الآلة وادراكها ولا فعل لها بالآلة وليست القوى العقلية كذلك  
 فانها تعقل كل شيء اقول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي  
 مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بقسط آلة فلا فعل له في  
 شيء لا يمكن ان يتوسط اليه بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي  
 كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالآلة جسمية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا  
 الله ولا ادراكه فان الآلة الجسمية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور صغرها  
 قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولا مدركها ولا جميع ما يظن انها الاتية والنتيجة  
 قولنا فليست العاقلة مدركة بالآلة جسمية واعتراض الفاضل الشارح على  
 ذلك بتجوز يتعلق المدركة الجسمية بنفسها وباعداها مندفع بامر في النمط السادس  
 من امتناع صدق الادفعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام  
 والشيء انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا ادراكها  
 لا يضارح فساد الحكم على القوى الجسمية المدركة بادراك كل شيء من زيادة تبصرة  
 لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ كانت دائمة التعقل  
 له او كانت لا يتعقل للبناء اقول هذه حجة رابعة وهي اوضح من غيرها على هذا المطلوب هي  
 مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بصورة المدرك المدرك  
 الثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة تحصل الصورة في ذاته  
 وان كان مدركا بالآلة كانت بحصولها في آله وهذا من بياضها في النمط الثاني  
 والثالثة ان الامور الجسمية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بوساطة اجسامها التي  
 هي موضوعاتها فان تلك الاجسام لا تتأثر في افعالها وهذا مما سيأتي بيانه في  
 النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدية بالهوية لا يتأثر الا بسبب اقتراضها بامور  
 متغايرة اما مادية كتغاير الاشياء من المتفقة بالنوع او غيرها وكذا لا تتأثر  
 للفتنة بالجنس وسبب قتران البعض بشيء وتوجد البعض عنه وذلك الشيء

اما مادي وهو كقائلا لسان الجزوى للسان من حيث هو طبيعة او غير مادي هو  
 كقائلا لسان الكلي للسانه من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير  
 الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط  
 الرابع فاذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من جملة  
 ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة  
 العقل لذلك الجسم او غير متعلقة في وقت من الاوقات والذوا ما يتبين بابطال  
 قسم آخر يصيب به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون العقل العاقل المالك للجسم في  
 وقت دون وقت فالثاني ابطال هذا القسم بيان الملازمة المتصلة المذكورة  
 فقولنا انما يتعقل بحصول صورة للعقل لها قولنا هذه اشارة الى المقدمة الاولى  
 التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فسادها بها  
 وقوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن لها فيكون قد حصل لها صورة للعقل  
 بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تحدد  
 العقل في تأليفها تحدد الصورة اللازمة لتحديد العقل وقوله ولا نهما مادته اشارة  
 الى المقدمة الثالثة وهي ككون المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم  
 ان يكون ما يحصل لها من صورة العقل من مادته متوحد في مادته  
 ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا حصل لها متحدد فهو غير الصورة  
 التي لم يزل له في مادته بالعدم اشارة الى تغاير الصور اي  
 اعني صورتي الآلة المتجددة عند العقل والمستمرة الوجود حتى العقل وعنده  
 وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنونة  
 باعراض باعياها صورتان لشئ واحد مع اشارة الى المقدمة الرابعة وانما  
 قيد المادة باكتشاف اعراض باعياها لان الاعراض المختلفة قد يكون  
 مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر  
 في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقضى لفساد المقدم وهو  
 فرض استيناف عقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة  
 بانصورة المستمرة الوجود معها وهو قولنا في هذه الصورة

التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لآلتها تكون الصوة التي للشيء الذي فيه  
القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنتها دائماً لتأثيرها الى معيتهما  
في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة يوجب التعقل دائماً او لا يجمل  
التعقل صلاحاً انما جاز لا يستلزم المقدمة المتصلة الاولى للمنقولة المذكورة التي هي  
تال تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين يصح استثناء لتقيض التال  
نفساً دسمي المنقولة معاً لان الحق كون الانسة متعقلاً لعضائه في وقت دون وقت  
فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبقة في جسم باطل وهو المطلوب الفاضل الشارح  
اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فتنبأ قوله على المقدمة  
الاولى المعقولة من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في الخارج في تمام المهية  
والجواز ان يكون السواد مثل البياض في تمام المهية لان المناسبة  
بين السواد والبياض لا اشتراكهما في كونهما عرضيين حالين في الحل  
محسوسين اتح من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير  
محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة الذي هو جوهر محسوس  
موجود في الخارج محيط بالارض وأنا ايضاً اعوذ فاقول ان مهية الشيء هي  
ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك  
اشتق لفظ المهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بما كان ذلك كذلك كان  
معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في الخارج هو السماء  
المعقولة المجردة عن الواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها  
ان المراد بعدم المساوات التجرد واللاتمردد كان صادقا وان المراد به ان مفهوم  
السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول  
من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في تمام المهية كما قال هذا الفاضل كان معناه  
ان المعقول من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس بمسأول لها حال كونه  
معقولاً فهذا هذا بان كما تسمع فان المعقول من السماء هو نفس مهية السماء الموجودة فضلاً عن  
واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر من المناسبة بين الموضوعين  
صحيح فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة يكونان احدهما عرضاً في محل مجرد غير

محسوس والاخر جوهر محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة  
تأثرة مع عوارض وتأثرة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة  
الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تأثرة مع فصل يقيمها نوافعا وتأثرة مع فصل اخذ  
يقوم بها نوافعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي  
عرض فائز بنفس ما هو يكن مهية للسماء انما يكون مهية لها من حيث  
ايلون صوته حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون  
العاقلة متعلقة محلها بصوت مساوية محلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلهما  
لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة  
لو كانت محل الصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل  
من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسيما في فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة  
الثانية كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسيما في ذات العاقلة  
ليست بجسيما نية ولو كانت محل الصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل  
الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى  
حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء  
باحد الشيئين المتقارنين دون الاخرين معقول ومع ذلك فالحال المذكور  
باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتين المهية في محل واحد الى ومنها قوله الجسم  
قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوب ذاتها الزائدة على مهيئاتها متماثلة بحالة  
في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المتثلين والحياب ان الوجود ليس يعرض  
حالا في محل ووجوبات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق وتشتا  
في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها بالتشكيك على غيرها وهذه الاعتراض  
وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها  
يقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوانها ابداءا وغير عالمة بشيء منها في وقت  
من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه والحياب ان الصفات والوازم  
منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها الى ما يجب لها بعد ما اكتسبتها  
اي الاشياء الغائبة لها لكونها محرومة عن المادة وغير موجبة في الموضوع والنفس مركبة

الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصفت الثاني الاحالة  
 المقابلة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة** لهذه الاشارات فاعلم  
 من هذا ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجّة على كون  
 النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالها الذاتية بعد  
 مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل فاعله فاعلم  
 من هذا ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته نتيجة للحجّة المذكورة **قوله** لانه اصل  
 قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات فان اخذت لاعلى انه اصل  
 بل كالمركب من شئ كالهيولى او شئ كالصورة عهدنا بالكلام نحو الاصل من جزئية **اقول**  
 هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس ويبين بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شأنه  
 ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالبقاء وفعل البقاء غير قوة للفساد  
 والا لكان كل باق يمكن الفساد وكل يمكن الفساد باقيا فاذن هما لا من تحت اثنين **قوله**  
 لا يمكن ان يكون مشتتلا على شيئين مختلفين فهو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون  
 مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا لم يكن  
 بسيطا غير حال كان اما مركبا او اما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا  
 من بساطة غير حادثة اما بعضها كالما دتو من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط  
 الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود  
 الثبات **قوله** في الاعراض وجودها في موضعها عاتيا فقوة فسادها وحدوثها  
 هي في موضعها فانها فاعلم يجتمع فيها **تكملة** **اقول** هذا جواب سوال  
 وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة للفساد مع بساطتها  
 فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها ما لها انما يكون في موضعها  
 الحادثة لوجودها دائما وذلك لا ينافي بساطتها في ذاتها اما ما لا يكون له حامل  
 وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته **قوله** وانما كان كذلك لم يكن امثالا  
 هذا في انفسها قابلة للفساد وبعد وجوبها بعلانيها وثباتها بها **اقول** اي اذا ثبت ان  
 النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يحرم مجراها مما لا يتحجب  
 فيه ولا هو بحال في غير ما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان بالبسيط

الاول حاصل قال الثاني ليس محاصلا فان النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد  
وجوبها بصلها وثباتها لان اصل الوجود وبقائها يكونان في ممكنات الوجود  
مستفادين من علمها وابعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس  
هيولى وصورة مختلقتان طبيعيا لاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولى  
وحد هالما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وترى يجوز ان لا يكون  
كما لا تنها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس  
اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يمكن حيزه  
لذلك وضع له والثاني لا يتخلل ما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام  
بانفرادها ولو لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها كما من فكانت  
هي النفس فقد فرضنا جزء منها هتف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها  
فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها ولو لم يكن فان كان كانت النفس  
عين مستغنية في وجودها عن البدن فلهذا ذات فعل بانفرادها على امره  
قد مر معنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت  
باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن مرجوحا وهو المطلوب لشعر  
ان الصور المقيمة اياها والاصح ما لا يتأخر عن الصور لا يجوز ان  
يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا  
مستند الى جسر متحرك كما تقرر في الاصول الحكيمة تقرر ان النفس  
ما تحت مقولة الجوى هي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل  
اذا اخذ بشرط التجرد كما تا مادته وصورة فالنفس عند هه مركبة  
من مادة وصورة وذلك يثبته ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك  
الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكرناه وعلى جزئي الجسم بالتشابه والافهم انواع  
الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة تقرر ان الفساد والحديث متساويان  
في احتياجهما الى امكان يسبقهما الى محل لذلك الامكان او في استغنائهما  
عن ذلك فان استغنى امكان الحديث عن المحل مع وقوع الحديث فليست غنى  
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افقر الامكان الى محل هو البدن



فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالحاجة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس وتكبر منه العدم المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مبائن القوام له ولا يمكن ان يفسد فسادا غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تحقيقه بوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقتضاه وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو مبائن لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتحييى الحدوث صورة انسانية يقارنه وتبقى منه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدءها القريب بالذات اعني النفس محدث بسبب استعدادها وتهيؤة وذلك مبدء الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدء مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن انزال عند ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس عن الهيئة المخصوصة فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدء من حيث ذات هو مبائن عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورته او مبدء الصورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد زوال البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لزاما وجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدث مبدءا لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدء ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما يقتضي جرح جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عدما وهم وتبليبه ان قواما من المتصدرين يقع عندهم ان الحيوان العقل اذا عقل صورة عقلية صار هو فلفرض الجواهر العقل العقل وكان هو على قولهم بعينه للعقول من اقل هو حيث كان عند المرء العقل او بطل من ذلك

فان كان البدن محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو مبائن لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتحييى الحدوث صورة انسانية يقارنه وتبقى منه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدءها القريب بالذات اعني النفس محدث بسبب استعدادها وتهيؤة وذلك مبدء الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدء مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن انزال عند ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس عن الهيئة المخصوصة فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدء من حيث ذات هو مبائن عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورته او مبدء الصورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد زوال البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لزاما وجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدث مبدءا لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدء ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما يقتضي جرح جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عدما وهم وتبليبه ان قواما من المتصدرين يقع عندهم ان الحيوان العقل اذا عقل صورة عقلية صار هو فلفرض الجواهر العقل العقل وكان هو على قولهم بعينه للعقول من اقل هو حيث كان عند المرء العقل او بطل من ذلك



فان كان كما كان فسواء اعقل او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطال على انه حال  
لما هو على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كما لا يستحال ان ليس هو  
على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس له صار هو  
شيئا اخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هبوطا مشتركاً ويجوز  
مركب لا بسيط اقول لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع مقتضى  
المكتسبة بذاتها التي هي كالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصالها ببقائها كالات  
فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً عند المعلم الاول عبد المثنى من  
اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموحية فيه عند اعتقدها ياها نحمل اولاً مذهبهم  
ذلك وايما هم غنى بقوله ان قوماً من المتصديدين يقع عندهم ان الجواهر العاقل اذا عقل  
صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك وهو ما قرره في كتابه المسمى بسوم بالسبيل  
والمعاد في فصل متجهم بان واجب الوجود مقول الذات وعقل للذات فانه صنف  
هذا الكتاب تقريراً للمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترط في كتابه تصديقه  
ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجواهر العاقل عقل الى اخره وهو زياد  
تنبيه وايضا اذا عقل آخر عقل ب امكن كما كان عند ما عقل انتهى يكون سواء  
عقل ب اولم يعقلها او يصيد شيئاً اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره اقول مغالطة  
يزيد في التنبيه فينبين ان انه اذا عقل اجاباً اذا عقل ب فان بطل كونه آفص  
متحد بالذات عند كل عقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقي اولم يصير ب ناقصاً  
مذهبهم وان بقي او صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول بان اتحاد العاقل بالمعقول  
نحو لا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في المهيئات وتكثرها وهذا بين احالة  
واشد شناعة ما ذكره اولاً وهم آخر وتنبية وهو كلاء ايضا قد يقولون ان  
النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً فلما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا و  
اتصالها بالعقل الفعال هو التصيد هي نفس العقل الفعال لانها تغير العقل المستفاد العقل الفعال هو نفس متصل  
فتكون النفس المستفاد وهو كلاء بين ان يجعل العقل الفعال قبحاً لا يقتضيه عند شيئاً دون شيء ما يحيلوا  
انفساً كلاء به يحيل النفس كلاء واصلة الى العقل على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي  
العقل المستفاد حين يتصور بد قائمة اقول هذا هو هو من قولهم النفس الناطقة عند

نعقلها معقولا ما يتجدد بالعقل الفعال لا اتحادا ما بالعقل المستفاد الذي احتمل لعقل  
الفعال به ونبه على فساد دلائل ومأخذ محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض  
غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال لنفس  
الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا الحال لم يزل مهم  
على سبيل الانفراد بل انما انهم مضاعفا الى الحال الاول المذكور وهو مضمي فتوله  
على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة  
بجاليها واولها انه كما لمز مهم في الفصل المتقدم لقول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد  
لمز مهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول  
لثلاثة في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفور يوس عمل في العقل  
والمعقولات كما يائتي عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم  
انهم لا يفهمونه ولا فور يوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك  
المناقض بما هو اسقط من الاول **اقول** الحشف ارجح التمريق للضرع البالي ايضا لحذف  
فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفر فور يوس  
هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارته** اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا  
اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ اخر لا يحدث  
منه ما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول  
**اقول** لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو  
امتناع اتحاد الشئ بعين لا ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من  
قولهم صار شئ شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بلحاز على صيرورة شئ  
شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشئ الصائر شئ ما وينضاف اليه  
شئ اخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواءا واسود ابيض او ما بالقرينة مما  
بالفعل او بطريق التركيب هو ان يضاف شئ اخر الى الشئ الصائر فيتركب مصيرا اياه  
عنهما كما يقال صار الزراب طينا والخشب سريرا وهذا ليس المراد هو هذين المعنيين  
بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحدة واحدا  
اخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبة الى الشعر لانه محيل وبسبب تحيله

يظهر عوام المتألهة والمتصوفة حقا اشتغل بذكر الحجة على بساده قوله فانه ان كان  
كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنتان متميزان وان كان احدهما غير موجود  
فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان  
المفروض ثانيا ومصديرا اياه وان كانا معدومين فلم يصح احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال  
ان الماء صار هواء على ان الموضوع لما تية خلقه المائيه وليس هو شيئا بل هو هذا الجري اقول تقر به  
ان ههنا امرين امر كان قبلا لاتحاد وامر حصل بعده واكول هو الصائر هذا الثاني والثاني  
هو المصديرا اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو ما ان يكون الامر من موجودين معا وما  
ان يكون احدهما موجودا والاخر معدومًا وما ان لا يكون واحدا منهما موجودا وجميع  
الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنتان متميزان  
وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد  
وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر ان يكون بالعكس الشيء البطل هذا  
القسم باطل تقدير الاول فقط لان تقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال  
وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل  
وحدث شيء آخر ولم يحدث اي فقد بطل على تقدير يكون المعدوم هو الامر المتقدم  
سواء حدث بعد عدمه شيء آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصديرا اياه بفرضه  
الوجهة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظه كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل  
كون الاول بالفرض ثانيا ومصديرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر  
بعينه ثانيا مصديرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحيد  
في تطبيق هذه العبارة على معنى نسبة الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطال بقوله  
وان كان معدومين فلم يصير احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد نظري مفهوم الاتحاد  
بالجواز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله وما يصح هذا الجري  
تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجبة تقر فيها الجلايا  
العقلية تقر شيء في شيء آخر اقول لما ابطال هذا المذهب المذكور صرح بكيفية انقضاء  
الجواهر العاقل بكمالات فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر  
انه يكون على سبيل تقر شيء في شيء آخر والجملة في اللغة هو الخبر اليقيني وانما عبر عن العقول

بالجلا يا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين تنبيه الصور العقلية قد يحسن  
 بجوه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من لسانها وقد يحسن ان  
 يسبق الصورة او لا الى القوة العاقلة ثم يصيب لها وجوه من خارج مثل ما تعقل شكله فتجمل  
 موجودا او يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **اقول**  
 لما فرغ من بيان كيفية ارتسام العقولات في الحواس العاقلة اراد ان يبين ان الاول  
 الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العالية على اى نحو من انحاء التعقل يعقل العقولات  
 فقسم العقولات الى ما يكون عللا لوجوب الاعميان الخارجية التي هي صورها كعقل  
 الانسان علما غريبا لم يسبقه احد الى ذلك واجباد ما يعقل بعد ذلك ويسمى علما فعليا  
 والى ما يكون معلولات الاعميان الخارجية كعقل الانسان شيئا شاهد صورته و  
 يسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لا متنازع انفعاله عن غيره  
**تنبيه كل واحد من الوجوه** ان يحصل من سبب عقلي مصورا موجبي  
 الصورة في الاعميان او غير موجودها بعد في حيزها قابل للصورة للعقولة ويجوز  
 ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك لذهب العقول المفارقة  
 الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته **اقول** هذه  
 قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريرا ان يقال كل صورة معقولة  
 لشئ موجود في الاعميان اعني كل تعقل انفعالي او لشئ لم يوجد بعد في الاعميان  
 اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها  
 في جوهرها عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر  
 لا من شئ خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات لا لتسلسل  
 الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بان استحالة ذلك فاذا  
 الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجودا والاول الواجب تعالى يجب  
 ان يكون علما فعليا كما هو حاصله من ذاته لا من غيره لما من ايضا واعلم ان في  
 وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظر لان الفاعل لا يكون قابلا وفي  
 وجوبه لا انفعالات منها ايضا نظر لانه العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل  
 عن غير مخرج خارجي كما من في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل

فانه بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوبه  
وتعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده  
طولا وعرضا **اقول** لما تقر ان العلم الاول تعالى فعلى ذاتي اشار الى احاطة جميع  
الموجوبات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق  
في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم  
التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم عن غير  
العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها  
التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول  
من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة  
المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث  
التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة  
محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع احواد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى  
اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء  
مدركا ومذكورا ويتلوه ادراك الحيوان العقلية اللازمة للاول باسراق الاول ولما عجز عنه  
من ذاته وعجزها ادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلية متبدلة  
السادس والمناسب **اقول** للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو  
حال ما لادراك واعتبار من حيث هو حال ما لادراك ويختلف مراتبه بكل واحد من  
الاعتبارات ما اختلافه بحسب مهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة نورا  
وتارة تعقلا ما اختلافه بحسب لقياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضى كون  
المدرك فاعلا اتر وجودا من الادراك الانفعالي المقتضى لكونه منفعلا وايضا  
لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب لقياس  
الى المدرك فلكون المدرك المحرود من المادة اتر في كونه مدركا من المغسوس فيها  
والمدرك بعلته اتم من المدرك بمطوله وتما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة  
التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولحوكين بالعلم التام بالمعلول علمات ما  
بعلته فلن العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو

هو المعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة انما يقتضى علة ما لو حجة  
 بل العلم بالعلة يقتضى العلم بهيئة المعلول وانتيته والعلم بالمعلول يقتضى العلم  
 بانية العلة دون مهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته  
 كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل  
 انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلى ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام  
 حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها  
 الاول فغير ممكن من ذواتها المعلول لان الاول لما كان معقولا لذاته وهي  
 عاقلة لذواتها عقلية باشراف الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تقلا  
 دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس الاستفادة من طرق الحواس  
 والتفصيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية لان مخرجها من القوة  
 الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور  
 بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادى  
 لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها  
 من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشيء الى العلم  
 بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب  
 الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك تقع على اصناف  
 الادراكات بالتشكيك وهم وتنبيه وعلك تقول ان كانت المعقولات  
 لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود  
 ويعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذات  
 بذاته ثم يلزم قبيحته عقلا بذاته لانه ان يعقل لكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة  
 لاحاطة في الذات مقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب لكثرة اللوازم من الذات مباشرة  
 او غير مباشرة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية  
 وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرات الاسماء لكن تأثيره لذلك في وحدانية ذاته  
 اقول تقريرا لوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها  
 بعض بل هي صور متباينة متفرقة في جواهر العاقل وذكرت ان الاول هو

يعقل كل شيء فاذن معقولاته صورة متباعدة متقدمة في ذاته ويلزم ذلك على ذلك  
 ان لا يكون ذات الاول الواجب واحداً حقاً بل يكون مشتقاً على كثرة وتقرير  
 التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل لذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لذاته  
 تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصوراً للكثرة  
 التي هي معقولاته هي معلولاته ولو ازمه مترتبة ترتيب المعلومات فهي متأخرة  
 عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمنقوصة بها ولا بغيرها  
 بل هي واحدة وتكثر بالوازم والمعلومات لا ينافي وحدة عذتها الملتزمة ايها  
 سواء كانت تلك الوازم متقدمة في ذات العلة او متباعدة له فاذن تقرير الكثرة  
 المعلولة في ذات الواحد القاهر بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي  
 تكثره والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تنزل بكثرة الصور المعنوية  
 المتقدمة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول  
 بتقرير الوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلاً معاً وقسول  
 بكون الاول هو صوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل  
 الشارح وقول بكونه محلاً لمعلوماته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك ساراً  
 كبيراً وقول بان معلوله الاول غير مبني لذاته وبانه تعالى لا يوصف بشيء  
 مما يشاء بذاته بل يتوسط الامور المحالة فيه الى غير ذلك مما يحتاج الى الظاهر  
 من مذهب الحنابلة والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى واخلاصون القائلين  
 بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائون القائلون بانها قابل بالمعقول انما  
 ارتكبت تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني ولو لا اني اشتغل على نفسي  
 في صدر هذه المقالات ان لا اقترض لذكر ما اختلف فيه من اجده من الاشياء  
 لما اعتقد له بينت وجه التفصيل من هذه المضائق وغيرها بياناً لما لا يمكن  
 الشرح املك ومع ذلك فلا جد من نفسي رخصة من الاشياء في هذه الاشياء  
 الى شيء من ذلك اصلاً فاشرت اليه اشارة خفية يابور الحس فيها المراد من هذا  
 قول العاقل كما لا يخفى في امرك ذاته لذاته الى صورته غير صورته ذاته التي بها  
 هو هو فلا يحتاج الى ايصال ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورته غير



صوتة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً  
بصوتة تصورها وتستحضرها فهي صامتة عنك لا بأفرك مطلقاً بل بمشاركته  
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصامتة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء  
بما لك في عقلها ايضاً بنفسها من غير ان يتبينها صوت فيك بل بما يتضاعف  
اعتبار انك المتعلقة بذاتك وتلك الصامتة فقط على سبيل التركيب واذ كان  
حاصل ما يصدر عنك بمشاركته غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل  
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غير فيه ولا تظن ان كونك محلاً  
الصوتية شرط في عقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بحل لها  
بل انما كان كونك محلاً لتلك الصوتية شرطاً في حصول تلك الصوتية الذي  
هو شرط في عقلك اياها فان جعلت تلك الصوتية بوجه آخر غير الحول فيك  
حصل التعقل من غير حصول فيك ومعنا ان حصول الشيء لفاعله في كل صفة  
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فان المطولات الذاتية للفاعل الذاتية  
حاصلة له من غير ان يحل فيه نفساً بل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ  
تقدم هذا فاقول قد علمت ان الله تعالى لا يتغير بغيره ذاتاً ويات  
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المتغيرين على ما صرحتم بان عقله لذاته  
علة لتلك المعلومه الا ان فادى حكمته انما يتبين انفس ذاته وعنده لذاته شيئاً واحداً  
في الوجود من غير تغاير فاحكم يكون انما يتبين انفس المعنوي الاول وعقل الاول  
شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير بل نفساً واحداً لا اول والثاني متغير  
فيه وكما حكمت بكون التغاير في العالمين اعتباراً بما ذكره في المعاني  
كذلك فانت وجوب المعلول الاول في نفسه من الاول الاله من غير احتياج  
في صوته مستأنفة تخلق في ذاته الاول تعالى عن ذاتك شيئاً كانت الجواهر العقلية  
تعقل ما ليس مدلولات لها بحصول وجودها في الاول الاله من غير احتياج  
الاول هو معاد الاله تعالى لا يجب كائنات غير متناهية ذات العقلية من الخلق شيئاً على  
اعليه الوجود ما صلا في وجودها لا ما يجب ان يكون تلك الجواهر مع تلك الصوتية  
في صوته غير ان باعيان تلك الجواهر الصامتة الوجود على ما هو عليه واذ



لا يفرس عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من الحالات المذكورة فهذا اصل  
 ان حقيقته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية  
 والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولو لا ان تلخيص هذا  
 البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاماً بسيطاً لا يليق ان نور دامثاله على سبيل  
 الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا اليماء اولى اشياء  
 الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسياً بما منسوق الى  
 مبدأ نوعه في نفسه متخصص به كالسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب  
 قوا في اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك  
 الجزئي الزماني الذي يحكم انته واقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل  
 ان كسوفاً جزئياً يمر من عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي فاقابلة  
 لذا تمر بما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بان وقوعه او لم يقع وان كان  
 معقولا على الضو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك  
 ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علماً بجزئي  
 وهو ان العاقل يعقل ان بين كمن القمر في موضع كذا وبين كمنه في موضع كذا  
 يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محد ودعقله ذلك امس  
 ثابت قبل كمن الكسوف ومعه وعدة **اقول** تريد التفارقة بين ادراك الجزئيات  
 على وجه كلي لا يمكن ان يتغير بين ادراكها على وجه جزئي يتغيرها للبين  
 ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه  
 الاول دون الثاني وايدراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس التفصيل  
 او ما يصحى مجراها من الالات الجسمانية وقيل تقرير ذلك لقول كليتها ادراك  
 وجزئيتها متعلقان بكليات التصديقات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات  
 في ذلك فان قولنا هذا الاشارة يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي  
 وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتعين فيهما  
 الاحال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق  
 به حكمه فله طبيعة توجد في نفسه انما تصيد تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل لا يتناولها البرهان والحد بسبب لضعف معنى الاشارة الحسية اليها  
او ما يحوي مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحسن وما يحوي مجراها  
فان اتخذت تلك الطبيعة مجرمة عن تلك المخصصات مكررت كلية يدركها العقل  
ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم  
الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت  
هذا فنقول كل من ادرك على الكائنات من حيث انزياها طبائعا وادركها حوالها  
الجزئية واحكامها ككلاقيها وتباينها وتماثلها وتباينها وادراكها كسبها وتماثلها مجرمة  
هي متعلقة بتلك الطبائعا وادراك الامور التي يحدث معها وبعد ما وقبلها  
من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحد بها بعضها ببعض على وجه لا ينفكا  
شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم بطبيعة عاجية كلية وحزئية  
الثابتة والمتغيرة للتصرف الخاصة بوقت دون وقت كما نرى ان وجود غير  
مغايرة اياها شيئا ويكون تلك الصورة بعينها مستطبقة على عوارض اخر لو حصلت  
في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية مستطبقة على الجزئيات  
الحادثة في الوجودها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على  
الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب نقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل  
الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائعا مجرمة عن المخصصات  
المذكورة وتقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليعلم ان الادراك لتلك  
الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه وتخصيصه  
اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في تخصص ذلك لانها غير موجودة  
في غير ذلك الشخص بل مع تجوزاتها موجودة في غيره والمراعاة لتلك الاشياء  
انما يجب باسبابها من حيث هي طبائعا ايضا ثم قال يتخصص به اي يتخصص  
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذا لان الجزئية من حيث  
هو جزئية لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك و  
ما في كلامه ظاهر ان قوامه وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره  
ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الشهر

يكون كسوف معين في وقت محدد ومن زمان كونه في اول الحمل كالوقت  
الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذا  
الاصول امرأ ثانياً قبل وقت الكسوف ومعه وبعدة فظهر من هذا البيان ان تحديد  
زمان الكسوف زمان اول الحمل اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت  
الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه  
الفاضل شارح تنبيهه واشارته قد تغير الصفات للاشياء على وجوه اقوال  
هذا الفصل مشتمل على تقسيم الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها يتغير  
الاصل الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف  
الاول عن الواجب الاول حل ذكره وتلك التقسيم ان يقال الصفة اما ان تكون متقرة  
في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته  
الى غيره وليست بمتقرة في ذاته واما ان تكون متقرة ومقتضية للاضافة معاً  
وهي ينقسم الى ما لا يتغير بغير مضان اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف  
**قوله** منها مثل ان لا يبدل الا بالزمان كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقرة  
غير مضافة **اقول** هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف  
الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء قادراً على  
تحريك جسم ما فلو تدبر ذلك الجسم استحالة ان يقال انه قادر على تحريكه  
فاستحالة ان هو عين صفة ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه  
قادراً صفة له واسدة يلحقها اضافة الى امر كل من تحريك اجسام بحال ما  
مثلاً لو ما اولياً ذاتياً ويدخل في ذلك زيد عمر وشجرة وحجارة دخولاً ثانياً فانه  
ليس كونه قادراً متعلقاً به الاضافات المتعينة تعاقب ما لا بد منه فانه  
لوم يكن زيدا صلاً في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابداً ما ضي  
ذلك في كونه قادراً على التحريك فاذن اصل كونه قادراً لا يتغير  
بتغير الاحوال المقدر عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية  
فقط فهذا القسم المقابل الذي قبله **اقول** وهذا هو الصنف الثالث  
وهو الصفة المتقرة في الموصوف مقتضية لاضافته الى شئ من خارج التي

لا يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير ضافته الى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يعبر ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي يقتضي كون القاهر مضاعفا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاعف اليه فان القاهر على تحريك زريد لا يصير غير قاهر في ذاته عند انعدام زريد ولكن يتغير ضافته تلك فانه تحرك لا يكون قاهرا على تحريك زريد وان كان قاهرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوماً اولياً ذاتياً والجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق بالصفة به لا يمكن ان يتغير فلا حل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة وما للجزئيات فقد تتغير وتتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متغيرة ذات اضافة والاول متغيرة عارضة عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشيء عالماً بان شيئاً ليس بشيء يحدث ان الشيء فتصير عالماً بان الشيء ليس بتغير الاضافة والصفة المضافة معاً فان كونه عالماً بشيء ما يقتضي الاضافة به حتى انه اذا كان عالماً بمعنى كل مركب في ذلك في ان يكون عالماً بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة عالماً مستأنفاً بل من اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستحيلة لها اضافة مستحيلة مخصوصة غير العلم بالمقدرة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادراً له بهيئة واحدة اضافات الشيء فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم وجوده وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضاً قوله وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتغيرة في الموصوفات المقترنة لا ضافة الى شيء من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صفة متغيرة في العالم مقترنة لا ضافة الى معلومه المعين وتتغير بتغير المعلوم فان العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه بجزءه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا تتعلق بتغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وسببه بالمقدور الجزئي الذي

يقع تحت ذلك الكلي ثانياً واما العلم فانه اذا تعلق بالكلي لا يتعلق بالجزئي الذي يقع  
تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استوعف العلم وحده العلم فتعلق بذلك الجزئي  
تعلقاً آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراد العلم بكون الانسان  
جسم ما لم يقتصر الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيواناً فان العلم  
بكون الانسان جسماً علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس  
لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً وغير هيئة تحقق ذلك العلم  
ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف  
باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك  
الصفة **قوله** فاليس موضوعاً للتغير لا يجوز ان يعرض له تبدل بحسب انقسام  
الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات  
بعيدة لا تقع تحت الذات **اقول** لما فرغ من احكام الصفات اورث قضية  
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة  
العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير  
تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير  
بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون كذلك في اضافات بعيدة لازمة  
لن ومما ثابنا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لن ومما اولينا فان  
التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وصرح بصير الذات موضوعاً  
للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسم المذكورة وبما اشار  
لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم  
فاداحوز والتغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بواحد لانهم  
يدتوان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة  
المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن  
ان الاضافة عارضة له كالقدرة على التحريك زيد مثلاً تحت ما عرضت  
الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلوب على ان وجود الاضافة هو  
اكون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر حيز

غير هذا التعليل فلا يحدث من تغير الغيرة تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر  
المعقول فقط نكتة كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا  
وعالمنا هو كونك في حالة متغيرة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة  
فانت بهما ذوالحال مضافة لا ذواضافة محضة اقول اشارة الى الصنف الثاني  
من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخرين  
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر قلنا نيب فالواجب الوجود  
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الا ان والمآخذ  
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات  
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر اقول هذا الحكم كالنتيجة لما قبله  
وهو انما حصل من انضيات قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير  
على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور به هو قولنا كل ما ليس بموضوع  
للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم هو  
مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب لعلم بذاته والعلم بافلا يوجب العلم  
بالمعلول فذكرنا هذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه  
الكلي الذي لا يتغير بتغير الزمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة  
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر ذلك لان  
الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة  
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك  
الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لا ممتنع  
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضة في  
بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجرى مجازهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك  
في المباحث المعقولة لا ممتنع تعارض احكام فيها فالصواب ان يؤخذ ببيان  
هذا المطلوب من ما ذكرنا وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول  
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة  
لا يمكن الا بالاكالات الحسابية كالحساس وما يحصى مجازها والمدر كـ

بذلك الادراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن  
ان يدرك الا بالعقل والادراك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير  
فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو اقل من متغير ان  
يدركها من جهة ما هو اقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني  
فقولك واجب ان يكون عالمياً بكل شئ لان كل شئ لا يزم بوسط او بغير وسط

يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأدياً واجباً اذا كان  
ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد لاحاطة تعالى بالكل واقول في تقريره  
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة مرجعية  
هي مقعولة في العالم العقل بابداع الاول الواجب اياها وكون ايجادها يتعلق  
منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع مستغنا اذ هي غير ماضية لقبول  
صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثيرة وكان الحكم الالهي مقتضياً لتكميل المادة  
بابداع تلك الصور في ما واخرجهما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل  
قدر بلطف حكيمته زما ناعية منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور بالقوة  
الى الفعل واحداً بعد واحد فينبغي ان يكون في جميع ثلاث الزمان من جهة في مصادرها  
والمادة كاملة بها وذا تقر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن موجبه من الموصفات  
في العالم العقل مثبتة وبجملته على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجوبها  
في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء  
في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله  
الا بقدر معلوم والجميع العقلية وما معها موجبة في القضاء والقدرة  
واحدة باعتبارين والجمانية وما معها موجبة فيهما مرتين وهذا يظهر  
معنى قول الشافعي ان كل شئ يوحده الاول بوسط او بغير وسط يتأدى قدره ان  
هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تأدياً على سبيل الوجوب

اشارته فانهاية هو احاطة علم الاول بالكل والواجب ان يكون عليه الكل حتى  
يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فمعلوم التوجه  
وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد طبع الاول الحق فعلم الاول



بكيفية الصواب في ترتيب جميع الكل منبع لفيضان الخيرة في الكل أقول هذا الفصل  
يشتمل على تفسيد العناية وهو ظاهر قد مر في النمط السادس أيضاً ذكر ذلك وإنما أورد  
هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف  
صدر عن الاول من غير قصد واعادة ههنا بعد نفى ادراك الخزيئات المتخيرة عنه  
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الخزيئات كيف صدر عنه وموضع هذا  
البحث هو هذا الموضع وإنما أورد في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم  
المذكور والذي بدأ كلامه ثمه بقوله لا تجد مخلصاً ان طليت وبدأ كلامه هنا بتقرير  
المراد اشارة الى الامور الممكنة في الوجود منها ما يجوز ان يتغير وحيث ما عن الشر  
والتحلل والفساد اصلاً ومنها ما لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون  
بحيث يعجز عن منها شر ما عند اذعادات الحركات ومصادمات المتحركات في القسمة  
امور شرية اسما على الاطلاق واما بحسب الفعلية واذا كان الجسم المحض مبدأ لفيضان  
الوجودية الشريفة الصواب كان وجود القسم الاول واجباً فيضانه مثل جميع الجواهر  
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد  
حين كثير ولا يوثق به تحريز من شر قليل شر كثير وذلك مثل خلق النار فان النار  
لا تقضم في فضيلتها ولا تكمل معونتها في تدمير الوجود الا ان تكون بحيث تنفذ  
وتقضي ما يتقن لها مصادمة من لحساب حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن  
ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يتمكن من ان يتأذى احوالها في حركاتها  
وسكناتها وحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات مؤذية ولا  
يتأذى احوالها وحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار للعاد  
وفي الحق او فرط هيجان غالب عام من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويأبون  
القوى المذكورة لا يقضي غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطا  
وغلبة هيجان وفلك في اثنين اقل من اثنين اصل السالمين في اوقات اقل من اوقات  
السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو المقصود بالعرض في الشر اقل في لقد  
بالعرض كانه مثلاً مضى بالعرض أقول ما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب  
لجميع ما سواه وكان البحث من كيفية وقوع الشر في فضائه تعالى في البحوث المتعلقة



بذلك انما ان يفهم اليه ويجيب ان تحقق مهية الشر قبل الخوض في المطاوعة قول  
 الشر بطلان على مورد عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شئ ما من شأنه  
 ان يكون له مثل الموت والفقر والجمل وعلى مورد وجودية كذلك كوجود ما يقتضى منعه  
 المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل الدرع المفسد للثمار والسحاب الذى يمنع انقطاع  
 عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا والاحلاق الرذيلة مثل الحجب و  
 الضل وكالاكلام وكالغصوم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وجدت الدرع في نفسه  
 من حيث هي كيفية او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشرة بل هو كمال  
 من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا فسادا من جهة فالشر بالذات هو  
 فقدان الثمار كالاتها للاتقة بها والدرع انما صار شرًا بالعرض لا قتناه ذلك  
 وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن  
 قوتين كالغضببية والشهوية مثلا يشر بل هما من ذلك الحيثية كما لان لتلك  
 القوتين انما يكونان شرًا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس  
 الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد  
 تلك الاشياء كالاتها انما الخلق على اسبابه بالعرض للتأديتها الى ذلك وكذلك  
 القول في الاخلاق التي هي مبادئ وكذلك الاكلام فانها ليست بشرة من حيث انها  
 امرات لا مورو ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن علمها  
 انما هي شر بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنها ان يتصل فاذا  
 قد حصل من ذلك ان الشر في مهية عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان  
 ذلك لعدم غير كائن بها وغير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودة  
 بشر ولا انما هي شر بالقياس الى الاشياء العادة كالاتها لا بد وانها بل يكونها  
 مؤدية الى تلك الاعلام فالشر هو امورا اضافية مقيسة الى افراد اشياء معينة  
 واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد فنقرر هذا المعنى  
 الى الشر فنقول لا اشياء تجب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر  
 فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والى ما  
 الثاني ينقسم الى ما لا يقلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه

والى ما يغيب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام اول ما لا شر فيه اصلا وهو وجود  
فان الموجودات التى لا تشمل على امر بالحق كالتعقوب لا شر فيها اصلا والثانى ما يغيب  
فيه ما ليس بشر على ما هو شر هو ايضا موجود فان الموجودات التى لا يمكن ان تكون  
على كمالها الثلاثة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها  
منع ذلك الخالف عن كماله كالناكر فانها لا يمكن ان تكون بالغة فى الحرارة او تكون  
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفرق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون  
لا محالة من هذا الصنف فظاهرا من مثل هذه الموجودات يكون من شأنها  
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاؤ  
المقتضى لصيرورة البعض ممسوحا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا تقع الا  
فى اجزاء الغائبة وفى بعض المركبات وفى بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية  
التي تكون شر محضها او يغلب لشر فيها او يساوى ما ليس بشر فغير وجود لان الوجود  
الحقيقية والاضافية فى الموجودات لا محالة يكون اكثر من العدم الاضافية لها اصلها  
على الوجه المذكور واسأرا الشيفر الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة فى الوجود  
الى قوله ومصادم المتحركات الى الثلاثة الباقية بقوله وفى القسمة امور شرية اما على  
الاطلاق او بحسب الغلبة فاحتج على وجود الاولين بقوله وان كان الجرم المحض  
الى قوله وفى اوقات اقل من اوقات السلامة واورد فى الامثلة الاول والاخرى  
الحاصلين للحوانات جميعا والجرم المركب الضار فى المعانى الذى يعرض لها  
لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب  
قوته الحيوانيتين وتضرر فى امرانعا ديعنى الاخلاق والرزيلة والممتلكات الذميمة  
فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشر وذكرا ان اجزاء العالم المختلفة  
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يعنى غنائها الا ان تكون بحيث  
يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى اقلية الوجود وان كانت كثيرة  
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة فى العناية الاولى هى مقصودة بالذات  
بل بالعرض ومعرض بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة  
لا يمكن ان يكون منفكة عنها فاكل الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من الفلسفة

والاشارة لانه لا يستقيم الامر القبول بالاختيار والحسن والقيم العقليين كما هو من هب  
المعتزلة واما امر القبول بالاجاب وبنفي الحسن والقيم عن الاعمال الالهية لا يكون السؤال  
بل عن افعاله واما فاذن خوضا لفلاسفة فيه من جملة الفضول والحجاب ان الفلاسفة  
انما يتحققون عن كيفية صدور الشرع عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادرة عنه  
ليس بشرفان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشر والخرية ليس بشرف قال انه هو  
يستدلون على كون الشرع مآوا هو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير  
اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهو  
محتاجون قبل ذلك الى تفسير مهية الشر لان التصديق مسهوق بالتصور  
على تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فاحصل استدلالا لترتم ثبوتات لا يفيد  
يقينا والتجواب انهم يجتنبون عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجوهري بلفظ الشر  
فينظرون في وجوه استعماله ثم يلخصون ما يدخل في تلك المهية بالذات  
عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق المهية متنازعة عن غيرها وظاهران البحث على هذا  
الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه  
الاستعمال التي لا طريق اليها الا بالاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر  
هو الامر وحده وهو وجودي وان الخبز هو اما عدم الامر يعني السلامة واما ضد  
يعني اللذة واطال كلامي في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات هو يقتضي  
كون الشر غالباً ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلفهم عن هذه المضائق الا ان يقولوا  
ان قول القائل امر خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلته وهو بنا  
القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة  
بناهم الى ايراد جلي ببيان يتحقق ما من كافي فيه وهم وتبديده ولعلك تقول  
ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف  
منسوب اليهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن في هيئة ثلاث حال الباطن في  
الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمستقام والسقيم والاول  
والثاني يبالان من السعادة العاجلة البدنية قسماً واكثر او معتدلاً او سلباً وكذلك  
حال النفس في هيئتها ثلاث حال الباطن في الفضيلة العقل والخلق ولد في القصور

من السعادة الآخروية وحال من يلك ذلك كلياً في المعقولات لأن جملة ليس على الجملة  
 المضادة في المعاد وان كان ليس له كثير دخر من العلم جسيم النفع في المعاد لأنه في جملة أهل  
 السلامة وبيل حفظ ما من الخيرات الأجله وأخر كالمستقام والسقيم هو عرضة الأذى  
 في الآخر وكل واحد من الطرفين نادر في الوسط فاش غالب وإذا اضيفت اليه الطرف المقابل  
 صار لأهل النجاة غلبة وافرة أقول لما كان قوى الإنسان التي يجسها يصعد بالأفعال  
 الإرادية عنه ويصير بسببها سعيداً وشقيئاً لهذا نطقه وغضبية وشهوية  
 وكان السعادة والشقاوة العاجلذان مستحقين بالنسبة إلى الأجلتين وكان الغالب  
 على الناس بحسب النظر الظاهر ضد ما ينبغي أن يكونوا عليه بحسب هذه القوى  
 أعني الجمل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم إلى كون الأكثرين اشتقياء لا سيما  
 في الأجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الإنسان وهو شرف أنواع الكائنات  
 فإزال الشين هذا الوهم بان وجود الجمل الذي هو ضد اليقين أعني الجمل المركب  
 الراسخ نادر كوجود اليقين والعالم القاشي هو الجمل البسيط الذي لا يضر في المعاد  
 كثير ضره وكذلك في لقوتين الآخرتين فان وجود الشراة المضادة للملكة العظيمة  
 نادر جداً كوجودها والعالم القاشي هو لأخلاق الخالصة عن غايتي الفضل والردالة  
 وشبه النفوس في هذه الأحوال بالأبدان في الجمل والصحة الغايتين وفي القبح والشر  
 الغايتين وفي الحالة للتوسط بينهما أثرين ان الوسط مع أحد الطرفين غالب  
 فاذن الشر ليس بغالب ذلك لأن الشقاوة الأبدية تختص بالطرف الأخص على  
 سبب بيانها وهو معنى قوله وأخر كالمستقام والسقيم هو عرضة الأذى في الآخرة يبق  
 هو عرضة لشيء وعرضه للشيء إذا كانا منتصبين لشيء لا يتعرض ذلك لشيء بغيره وبأق  
 عباراته واضحة تلبيح لا يقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد لا  
 يقعن عندك ان السعادة لا تتال أصلاً بالأستكمال في العلم وان كان ذلك يحجب  
 نوعها أنواعاً اشرف ولا يقعن عندك ان تقاريق الخطايا بالتكلم لعصمة النجاة بل انما  
 يهلك الهلاك السهل ضرب من الجمل ولما تعرض للعذاب المحدود ضرب من الجمل  
 والرفيلة وحده منه وذلك في اقل استحضار الناس ولا تنزع إلى من يحجب النجاة وقفاً على  
 ومصرفه عن أهل الجمل والخطايا أصراً إلى الأبد واستق سمر حمله الله واستسمع لهذا أفضل

بيان أقول يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخر هو ظاهر  
 وقوله بالكمة لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يقتضيه به الانسان  
 اى يستمسك به لئلا يسقط وقوله وانما يهلك الهلاك السرد ضرب من الجهل  
 والرفيلة دال على ان ما عذاها ما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقا  
 اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت  
 كل شيء فساكتها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص  
 ما لاهل الطرف الاشرى بها وهو **وتنبيه** اولها تقول هلا امكن  
 ان يدبر القسم الثاني عن حقوق الشرفيون جوابك انه لو برئ عن ان تلحق ذلك  
 لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في  
 اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخمر الكثير سيقلى به الا وهو بحيث يهلكه  
 شر بالضرورة عند المصادمات المحادثة فادبر على عن هذا فقد جعل غير نفسه  
 فكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وتترك وجود هذا القسم وهو النصف  
 المذكورة غير كالتق بل الجوع على ما بينا **اقول** وهذا الفصل غنى عن المشهور  
**وتنبيه** اولها تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه  
 ان العقاب للنفس على خطيتها كما تستعلم هو كالمريض للبدن على قحة فهو لازم من  
 لوازمه ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع  
 ما يتبعها وما الذى يكون على حجة اخرى من مبدأ له من خارج  
 فحديث آخر تم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان  
 بحيث ان يكون التحويل موجودا فى اسباب التى تثبت فتنفع فى الاكثر والتقصير  
 تأكيد للتحويل فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التحويل و  
 الاعتبار فركب الخطاء واق بالجزئية وجب التصديق لاجل الغرض عام وان كان  
 غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار راجع لولم يكن هناك الاجابة المتبى بالقد  
 ولم يكن بالمفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كتهيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي  
 لاجل كلى كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يوم لاجل البدن بكليته ليس  
 واما ما يورد من حديث النظم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من انظم وافعال

مقابلة لها وجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الأولية  
 فغير حرج جوابا كلياً بل اكثره من المقدّمات المشهورة التي جمع عليها ارباب المصالح العقل  
 فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض افعالهم واذا احققت الحقائق فلينتفت الى  
 الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضعها  
**اقول** تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل  
 الوجوب لتمثلها مع سائر الخبيثات في العالم العقلي ولو وجوب حدوث ما يحدث  
 ههنا في هذا العالم مطابقاً لمتل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه  
 على سبيل الوجوب والشين لاجاب عنه او لا يجواب تقتضيه القواعد الحكيمية وهو  
 قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما استعلم هو كما مرض للبدن الى قوله  
 ولا من وقوع ما يتبعها وهو الظاهر وهذا النوع من العقاب بما يكون للنفس  
 الانسانية بسبب ملكاتهما الرذيلة الرذيلة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها  
 وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الايات الواردة بالوعيد  
 في الكتب الالهية لواجرت على ظواهرها لا تقتضت القول بالعقاب للجسماني  
 واراد على بدن المسمى من خارج على ما بين صفت في التفسير الاخبار اشار  
 الشين الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب لذي يكون على جهة اخرى من مبداء الله  
 من خارج فحديث اخر اى اثباته على الوجه المشهور ان حقائقه سمعاً ثم اراد  
 ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز  
 وقوعه في الحكمة الالهية اى ليس بمتشرف فقال ثم اراد اسلم معاقب من خارج فان ذلك  
 ايضا يكون حسناً واولاً بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون  
 على ما سياتى واستدل على ذلك بان وجوب التحويل في مبادى الافعال الانسانية  
 حسن لنتفعه في كثر الاغنياء والايقاء بذلك التحويل بتعذيب الجرم تأكيد  
 للتحويل ومقتضى لازد ياد النفع فهو ايضا حسن تخير بان هذا التعذيب بما يكون  
 شراً بالقياس الى التخلص المعذب ويكون خيراً بالقياس الى اكثر من من نوعه لا يثبت  
 لغت الخير لاصل الكلي اى لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزم من شر قليل <sup>سبب</sup>  
 بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بموجب ذلك وان كان مشتملاً على شر مقبول

عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهرة لو يكن مخالفاً  
 للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك  
 على وجه آخر وهو قوتهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه اذ في ذلك  
 صلاح حالهم العالجه والاحيلة والوعيد والطاعة والمعصية حسنان اذ فيها  
 تقريرهم الى طاعته وتبجيلهم عن معصيته وتعذيب لعاصدين عدل منه حسن الخلق  
 باثابة المطيعين ظلم قبيح الى مثال ذلك مما يثبتونه على مقدما مشهورة مشتملة  
 على تحسين بعض الاحكام وتقبيل بعضها بحسب العقل بعيد ونها من البديهيات فذكر  
 الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت بكونها  
 مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالدوران بحسب بعض الفاعلين  
 يعني الاشخاص لا لانسانية على ما مر في المنطق فاذا ن بناء بيان احكام افعال واجب  
 الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولاً فلا بد منه  
 مبني على وجوب التحفيظ وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر  
 فلم التحفيظ ويكون حكمهما واحداً فاذا ن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان  
 الاخر واما ثانياً فلا بد ان لا يتمشى على قول الملبين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن  
 يخالف قول عدلهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح  
 ان يقال لان العقاب يضاف من القدر وطلب علة ما يقتضية القدر باطل وقول  
 على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو جوب كون الجزئيات  
 مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من  
 المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب لذي ذكره الشيخ  
 كان موافقاً لاصول فان فعل الانسان مستند عند الله الى قدرته واردة وكلاهما  
 مستندان الى اسبابهما ومن اسباب الرادة فعل الخير والتحفيظ فاذا ن وقوع التحفيظ  
 في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره  
 الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عند الله بما على اصول  
 الاشاعرة فلما لم يكن للتحفيظ اثر كان التعليل به باطلاً على ما قاله الفاضل  
 الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق



ولذلك يقولون لا يستل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيء لا يريد تمشية قولا عد المتكلمين من الملبين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

### المطالعة في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنصرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي تكون او تحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال وشم وتذنيه انه قد سبق الى لا وهام العامة ان اللذات القوية المستعلية هي الحسنة وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان يذنب من جملتهم من له منير ما فوق له ليس الذما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمنعومات وامور مجرى عجاها وانتقروا ان المتكلمين من غلبة ما ولوفى من خسيس كالشطنج والزند قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه بما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب العفة والرياسة مع صحة حبسه في صحبة حشمة فليفيض اليدها مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثرا والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الا لتذاذب انما يصيبون موضعه آثرا على الا لتذاذب بمشتهى حيواني مبتناس فيه وآثرا وفيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبد النفس ليستغفر الجوع والعطش عند الحاجة فظة على ماء الوجه وليستحقق هو الموت ومفاجات العطب عند مناخلة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم ممتصين اظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي الجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتض على الجمع ثم يسلك على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات يوتر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فان كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يكن عقلية فما قولك في العقلية



اقول العطب لهلاك واقتمحى دخل من غير وية والدهم العدد الكثير واعلم  
ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العواجم يظنون ان اللذة هي  
للمدركة بالحواس الظاهرة وما للمدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها  
الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقونها بالقياس الى الحسية فذهب الشيرازي  
هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوب منها ان  
اللذة الغلبة للمتقومة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها  
اقوى اللذات الحسية ومنه ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان  
الكريم يثقل لذة اثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها  
ان كبير النفس يثقل لذة الذكرمة المتوقعة من محاذفة ماء الوجه او من لاقدام  
على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتجمل الام الحجة <sup>للعيش</sup> <sup>والعيش</sup>  
ويقاسى اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة  
هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو لذبا لقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذبة  
فينتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة اللذة  
حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشترك الانسان في ذلك فان كلبا تسبب  
يثقل اللذة الوهمية التي يباليها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراحة  
من الحيوانات يثقل اللذة الوهمية التي تحبها من تصور سلامة ولدها على لذة  
سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية  
لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان وقوع  
اللذة وضعفها يتبعان نموة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سياتي  
تدنيك فلا ينبغي لهذا ان نستمر الى قول من يقول انا لو حصلنا على حلز لا ناكل  
فيها ولا نشرب فيها ولا نتكفينا سعادة يكون لنا والذي نقول هذا يجب ان يعضد  
يقال له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذوالج والعرش وال  
الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدها الى اخر نسبة بعينها اقوله القائلون بان  
السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي ينقلها الحكماء للنفس الانسانية  
الكاملة بعد الموت ويلزمهم على ما تقدم ذكره ان لا يكون غير الحيوان الاكل اشار

الناكح سعيداً اصلاً ولما كان غرض الشيخ من المرح عليهم اثبات تلك السعادة وكان  
ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً لفساد مذاهبهم صرح في هذا الفصل بالمراد عليهم  
بإثبات تلك السعادة ولذلك وسهه بالتدنيب ثم شبه على مقتضوه بالمقاسمة  
بين حال الملائكة وما فوقها وبين ما زال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمالات و  
الخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم  
الاشتراك بينهما كما لها في المهنة تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو

عنا المذرك كما ان الخبز حيث هو كذلك والارض هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة ونش  
اقول يريد التنبيه على همة اللذة والارضية بالانظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يقية  
الجموع للذوات العاقلة ومنها النقص الخفية واكثرها الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي  
مدرك ونيل اما الادراك فقد مر شرحه اما النيل فهو الاصابة والوجدان انما هو يقتصر على الادراك  
لان امة الشئ قد يكون يحصل صفة يساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته  
واللذة لا يتم بحصول ما يساوي اللذية بل انما يتم بحصول ذاته وانما يقتصر  
على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالهايز وانما اورد هماً معاً فتدرك ان الغنى  
على المعنى المقصود بما طابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردته بالانحصار الدال  
بالحجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل ما هو منه المدرك لان اللذة  
ليست هي ادراك اللذية فقط بل هي ادراك حصول اللذية للمستلذ ووصول  
اليه وانما قال ما هو عند المدرك كما ان الخير لا يكون الشئ قد يكون كما ذكرنا وخيراً  
بالقياس الى شئ وهو لا يقتقد كما ليدته خيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك

والخير ههنا اعني القيس الى الغير ما حصول شئ مما من شأنه ان يكون ذلك الشئ له  
اي حصول شئ يناسب شيئاً ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشئ والفرت  
بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشئ فهو بذلك  
الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خيراً والشيخ انما ذكرهما متعلق معنى اللذة  
بهما واخر ذكر الخبز لانه يفيد تخصيصاً لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك  
لان الشئ قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة والا لتداز به يختص بالجملة

التي هو معها كمال وخير فلهذه مهية اللذة ومقابلها مهية الالام كما ذكره وهما  
اقرب الى التفصيل من قولهم اللذة ادراك للملائحة والالام ادراك للمنافي ولذلك  
عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال لفاضل المشارع تعريف اللذة بالخير  
هو عند الشيخ امر وحوي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجد وكذلك الالام يكون  
ادراك المعدوم وذلك باطل ما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات  
المنكرة وما يشبهها ليست بذات مع انها موجبات واما في الالام فلان العدم  
لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجحنا  
الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان شئت فقل  
شئ لشي من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان  
اتصافه به لزم ان يكون الجمل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور  
مهية اللذة والالام بدوي غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول  
الشيخ يعني عن ايراد حجة هذه الشكوك والوجه في ذكر مهية اللذة والالام  
مع كونهما اخصيتين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله

وقد يختلف الخير والشر بحسب لقياس فالشئ الذي هو عند الشيخ خير هو مشا  
المطعم الملائحة والمسر الملائحة والذى هو عند الغضب خير هو الغلبة والذي هو  
عند العقل خير تارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ومن العقليات نيل الشكر  
وفوق المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذموا العقول في ذلك فمختلف القول  
مرادة بيان ان الخير لو وقع في ذكر مهية اللذة هو الخيل لاضافي الذي لا يقبل  
الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلاثة التي يتقارر بها  
الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذي هو عند العقل  
خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ان الحق خير عندكم كما  
العقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عندكم كما  
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واما دقبوله ومن العقليات نيل الشكر  
وفوق المدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل بمشاركته سائر القوى وهي التي  
تختلف الهمم فيهم باختلاف احوال تلك القوى واما العقل الصرف فلا يختلف

الذاتة قول له وكل خير بالقياس الى شئ ما هو الكمال الذي يختص به وينبغي باستعداده  
الاول وكل لذة فانها يتعلق بامر ين كمال خيره وادراكه من حيث هو كذلك  
اقول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضام الى شئ هو الكمال الخاص  
الذي يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول اراد الفرق بين الكمال والخير والشئ لا يقصد  
شئاً ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ معقوباً بالقياس اليه وذلك يدل على اشتغال  
بعض الخير على اعتبار كونه معقوباً كما هو وما قوله باستعداده الاول فقائد تمان الشئ  
قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر فلا يكون الشئ الذي نحوه ذلك الشئ  
استعداده الا الثاني خيراً بالقياس الى ذاته بل يكون خيراً بالقياس الى ذلك الاستعداد  
الطاري كالنسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل اخراً فاطر عليه ما عد لا  
لاقتناء الرذائل قصد هاهنا بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيراً بالقياس الى  
ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع  
بعد ان صرح الشئ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلامه لا ينبغي شعرياً ان  
الخير والكمال واحد وحر يكون ذكر احدهما مغنياً عن الآخر قوله وكل لذة الخ لما فرغ  
عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشئ معين  
احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب  
في هذا النمط معنى عليه **قاسم وتبديله** ولعل ظاناً يظن ان من الكمالات الخيرية  
الا يلتذ به اللذة التي يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بها من  
ما يلتذ بالسماحة وغيره فنجوا به بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصراً وشعوراً  
جميعاً ولعل محسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والنوعيب يجرد  
عند الغيب الى الحالة الطبيعية مغافضة غير خفي التدرج لذة عظيمة اقول  
النوعيب المرض الطويل تقى وصلى شئ اى دام ومنه قوله تعالى له الدين  
واصباً والشوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والحقافضة الاخذ على عزة وان  
من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير  
انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك  
الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يدل هل ينضم

عن احساسها والتنبيه على انهما مع التحدد المقتضى للدراك لذيان حذراً  
 تنبيهية والذيد قد يصل فيكون كراهة بعض المرضى للحلو فضلاً عن ان لا يشتهي  
 اشتهاً سابقاً وليس ذلك طاعناً فيما سلف لانه ليس خيراً في تلك الحال اذ ليس لشجرة  
 الحس من حيث هو خيراً **اقول** كما ان الفصل الاول كان مشتملاً على الجواب  
 عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب غفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما  
 اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن نقض الوارد عليه  
 بسبب غفال الامور الاخرى وهو حصول الكمال والتخير بالقياس الى المتلذذ ولما امكن  
 هذا النقض مذهباً اليه بوجه فان الجوهري لا يترك ون لذته الحلو بسبب كراهة  
 بعض المرضى له لم يحيل الفصل مشتملاً على وهم وتنبيه بخلاف الاولى تنبيه  
 اذا ارادنا ان نبتظهم في البيان مع غناء بما سلف عنه اذا لطف نفهم زناً  
 فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للدراك  
 فانه اذا امكن سالماً فارغاً امكن ان لا يشعرا بشرط اما غير السالحي مثل عليل المعده  
 انما عات الحلو واما غير الفارغ مثل المستلي حذراً يفارق الطعام اللذيذ وكل واحد  
 اذا زالت ما فيه عادت لذته وشهوته ويتأذى بتأخرها هو لان يكرهه **اقول**  
 عات الطعام اى كراهة والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن  
 ان يضاف فيه تميداً فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو ان يبق ولا شاغل ولا مضاد  
 للدراك اى يكون المدرك فانهما عن الشاغل سالماً عن المضاد والشاغل كالمضاد  
 المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد لكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ  
 بالحلاوة والباقي ظاهر **تنبيه** وكذلك قد يحضر للسبب الموانع ويكون  
 القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما  
 في الحذر فلا يتألم به فاما انبعثت القوة او زال العائق عظم الامر **اقول**  
 يريد ان يبينه على حال الامر ايضاً فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجوب السلك  
 عند عدم الادراك فالامر ايضاً لا يحصل مع وجوب الموانع عند عدم الادراك  
 به وهو ظاهر **تنبيه** انه قد يصح اثبات لذته ما يقينا ولكن اذ العرقية المعنى  
 الذى تسمى ذوقاً جازاً ان لا يتحد اليها شوقاً وكذلك قد يميز بثبوت اذى يقينا

ولكن اذا لم يقع المعنى الذي المسمى بالمقاسات كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاخر  
 مثال الاول حال العيين خلقه عند لذة الجماع مثال الثاني حال من امر قياس وصب  
 الاستقام عند الحمية اقول يريد بيان العلم بوجوب اللذة وان كان يقينياً فهو لا يجب  
 الشوق اليها ايجاب الاحساس بها وذلك لان معرفة المحسوسات مجرد عنها العقلية  
 لا يقتضوا راكمها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شأنه ان يشاهد كايبله درجة  
 المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين  
 اليقين ولذلك لم يقتصر الشئ في ذكر مهية اللذة والحر على ذكر الادراك دون البذل  
 على ما مر اهل المشاهدة يسمون هل اللذة العقلية ذوقاً وبقا بله المقاسة والشئ يستعمل  
 لفظ الذوق ههنا في جميع الذات ولم يعبر عنه بليل اللذة او الاحساس باللذة لان  
 ذلك يقتضي تكرار في المعنى فان معنى الادراك والبذل والجرى مجازاً داخل في  
 مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للادراك وهو  
 بالقياس اليه خير اثر لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوية  
 مثلاً ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل  
 ذلك لاعت سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المشموم والملموس ونحوهما وكما  
 الفوق الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في الغضوب  
 عليه وكما لو هم التكيف بمجئ ما يرجو وما يذكره وعلى هذا حال سائر القوي  
 وكل الجواهر العاقل ان يمتثل فيه جلبة الحق الاول بقدر ما يمكنه ان ينال منه  
 سببها له الذي يخصه ثم يمتثل فيه الوجه كله على ما هو عليه محرراً عن الشوب مبتدئ  
 فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السموية والاحرام السماوية  
 ثم ما بعد ذلك تماثلاً لا تماثراً الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجواهر العقلية  
 بالفعل وما سلفت هو الكمال الحيواني والادراك العقلية خالص الى الكثرة  
 عن الشوب والحسي شوب كله وعدا لتقاصيل العقل لا يكاد يتناهي الحسية خصوصاً  
 في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة  
 المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى اللذات الشهوانية  
 نسبة الجلبة الحق الاول وما يتلوها الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين

اقوال يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها كمال من الحسية وهذان البحثان  
 هما حكمة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خير  
 يحصل المدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما بعد لذيق فهو سبب كمال يحصل المدرك  
 ما وذل الكمال ويكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها  
 اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة  
 الشهوية وهو كتكليف العضو لذائق بكيفية التحلوة سواء كانت مأخوذة عن مادة  
 خارجية هي شئ حاصل وكانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في  
 افادة اللذة متساويان ولذلك يلتزم لنا ان حالة الاحتلام المتناذرة بالوقوع حالة  
 الیقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهر منها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو  
 كتكليف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبه ما او تصور اذى حل بمحبوب  
 عليه ومنها ما يتعلق بالنقص الباطنة كتكليف الوهم بصورة شئ يرجو او بصورة  
 شئ يندكره فيذكره وكذلك في سائر حركات كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات  
 حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبها وللحواس العقل ايضا كمال وهوان  
 تتمثل فيه ما يتعلقه من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على  
 ما هو عليه غير ممكن بغيره شئ ما يتعلق من صور معاولة المرتبة اعنى الوجود كانه مثلا  
 يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل  
 وبين ما تتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان  
 هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال والحصول هذا الكمال  
 له فاذن هو متلذذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قيسنا بين اللذتين  
 اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى  
 كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل الحقيقة المكتشفة  
 بعوارضها كما هي والخس لا يدرك الا كيفيات يقوم بسطوح الاجسام التي يحضره  
 فلان الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحس شوب كله واما الثاني فلان  
 عدد تفصيل المعقولات لا يكاد يلتصق به وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها  
 غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في



اجناس قليلة وان تكثر فاما تكثر بالاشد والا ضعفت كالتحلاوتين المختلفتين  
واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها انه كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة  
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد اتم  
من المحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة  
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود  
والمحد يحبان يكونان متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحب  
بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الانوار اقبح للبصر من بعض فيجب ان يكون  
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة  
بالحدود من كتاب طويبقا من المنطق وقد ذكر هناك موضع علمي وقال ايضا انا  
نجد عند اكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا ندري اهي  
ادراك ملائمة ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهاننا بل ذكرتم اننا نعني باللذة ادراك  
الملائمة ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائمة فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالقياس  
والتفسير لا ليس بلغوى فعليكم ان تقيسوا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة  
بعينها حتى يجهل لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال وما يبطل قولكم ان النفس قبل  
الموت عاملة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها  
فلو كانت الادراكات نفس الذات لكانت ملذذة كما كانت مدركة والقول  
بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشئ مانعا عن  
حصول الشئ عند حصوله والجواب عن الاول انهم لم يقولوا اننا نعني باللذة كذا  
وكذا بل لما وجد والحالة المدركة عند اكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع  
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفصوا  
عنه ما ينقص بكل واحدة منها فوجدوا حاصلا في كل صورة يعوصف باللذة وغير  
حاصل في كل صورة لا يعوصف بها فعملوا به المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما  
وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش  
في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا بان  
اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العاقل بالمعلومات



العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول عذ  
 العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له شرانه ان استجمعه الشرائط  
 فلا نراه يكون عادم للذات فاننا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الامساك  
 معدودة يتجهون بها اشد ابتهاجا ويثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك  
 الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكر ما تنبيه الان اذ كنت في البدن  
 في شواغله وعلاقته وحرصه ليشيق الى كمالك المناسب او حترت لم يحصل ضدك فاعلم  
 ان ذلك منك لامنه وفيك من اسبابك بعض ما ينهت عليه اقول يريد ان يبينه  
 على حل التشكال يريد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشاق الى كمالها المستتبعة  
 للذات انها وتناحل يحصل اضراد تلك الكمالات لها كالبصيرة فانها تشاق الى النور  
 وتناحل من الظلمة فان كانت العقول الكمالات للنفس الانسانية فبالها لا تشاق  
 الى حصولها ولا تنال يحصل الجمل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشياء  
 وعدم التناحل بالجمل راجع اليها لا الى العقول موجود فبها غير متعلق بها واحال  
 بيانها الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات  
 الى العقول وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها وما  
 اضل لها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشغولة بغيرها  
 لم يكن مدركة لها فلم تكن متالبة بها تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي  
 كما علمت من انها الانفعالات وهيئات لتحق النفس بحاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة  
 كنت بعد ما كنت قبلها لكنها لا يكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فذكرت  
 من حيث هي منافية وذلك لانها للقبائل مثل تلك اللذة الموصوفة وهو الحر النار  
 الروحانية فوق النار الجسمانية اقول يريد ان يبينه على بقاء الامور المتضادة  
 لكمالات النفس الانسانية التي هي اثبات الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التناحل  
 بها حصول سببه وعلى ان تلك الامور اشد من الامور البدنية والفاظه ظاهر في  
 تنبيهه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال  
 يراجى بعد المفارقة فهو غير محبوب وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها  
 التعذب اقول يريد بيان مراتب الاشتغال وتقدم بذلك مقدمة وهي

ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد ليكون  
اما لا امر عدمي كتنقصان عنيزة العقل او وحيي كوجوب الاصول المضاربة للكمالات  
فيمبها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلاثة يشترك في كونها رذائل وهي  
اسباب لتقصان وكل واحد منها تكون اما بحسب لقوة النظرية واما بحسب لقوة  
العملية فتصير ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معاً  
فهمو غير محبوب بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب هو الذي ذكره الشيخ والذي يكون  
بحسب القوة النظرية ويكون راسخاً فهو ايضاً غير محبوب لكن يدوم به التعذب  
لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورته للنفس غير مفارقة عنه والشيخ  
لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحاً في هذا الفصل لكنه ايضاً داخل بوجه تحت  
النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محبوب والثلاثة الباقية اعنى النظرية  
غير الراسخة كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق  
والمكلمات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة  
وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة  
من الافعال والافهجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها  
وفي سرعة الزوال ويطبق لا ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكبر والكيف  
بحسب الاختلافين تلقيبهم واعلم ان رذيلة انقصان انما يتأذى بها لفشيفة  
الى الجمال وذلك اشوق تابع لتذيه بفيد لا لاكتساب والبلة بمنجبة من هذا العذاب  
وانما هو للجاهدين والمهملين والمعرضين عما امر به عليهم من الحق فالبلاهة  
ادنى الى الخلاص من فطانة تبرا **اقول** يريد ان يمين في هذا الفصل بين  
الناقضين المتعذبين بنقصانهم سواء هم تعذب بهم به او لم يدم وبين الناقضين  
الذين لا يتعذبون بنقصانهم فقول النفس لساذجة الصرفة لا يكون لها شوق  
الى كمالاتها لانها لم تر فيها اصلا فان الحكم بان للنفس كمالات حقيقية ليس  
باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالات اخرى  
انها ان لم يكتسب الكمالات فلا يخلوها ان اكتسبت ما يضا والكمالات تصارت  
جائحة لكانها من حيث المرصية وان كانت معترفة به من حيث الانية او تشتغل

بما صر فيها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او تشتغل  
 بشئ من العلوم لاكتسابها تكسبت في افتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهو لا  
 صاحب فرجة اليه النقصان الذين يتعدون بنقصانهم لا شتيا قرهم الى الكمال الفات  
 عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق  
 اليه وهو فطانتهم البتراء واسوقهم حالاً الى الجاحدون وهم الذين يتعدون دائماً  
 فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسهمهم الشين بالبله والابله في اللغة  
 هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بيق عيش الاله اي قليل الغفوم  
 فهو لا يتعدون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعتراض الفاعل  
 الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذ فارقت الابدان  
 فان جازان يزول عنها ذلك الحزم فليخروا العقائد الباطلة عنها ايضا وحر تصدير من  
 اهل السعادة وان لم يحز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون  
 مشتاقاً متعذبة وانحجاب ان النفوس الكاملة تمثل صور المعقولات فيها على ما هي  
 عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبت ووجدان ما ادركته على الوجه الذي  
 ادركته فكذلك كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتحر  
 بذلك التذاهوا واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال درجة  
 الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجت فتتجيب تصدير  
 متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الحزم عنها تنبيه والعارفون

النفوس المتنزهون اذ اوضع عنهم دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل  
 خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة  
 العليا وقد عرفتها **قوله** يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية و  
 بالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان لكل القوة العملية هو التجرد عن العلائق  
 الجسمانية وطلاق الدرر على الهيئات البدنية استعاره لطيفة فانها تمنع النظر  
 عن الانقاش بالكمال التام كما يمنة الدرر الشوب عن الانصباع التام وانما قال خلصوا  
 الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا  
 قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الى الكمال بالكلية فحصلت لهم

اللذة العديا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الا لتأذ مفعول  
من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجودات المعرضون عن الشغل  
يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافر اذ يتمكن من مزج فيشغلهم  
عن كل شيء **اقول** هذا الخبر عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه  
عليه بالقياس العقل وانما يتحققه من هو مبسر له والفاضة غنية عن الشرح  
تنبيه وانفس السليمة التي هي على الفطرة ولحريظها مباشرة الامور الاخرية  
الجاسية اذا سمعت ذكر احوالنا ليثير الى احوال المفارقات غشيتها غاش شائق  
لا يحرب سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفيض ذلك بها الى حيرة وهش  
وذلك للناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً وذلك من افضل البواعث ومن  
كان باعته اياه لحرقه لا بقمة الاستيصال ومن كان باعته طلب الحيل المنافسة  
اقنعه ما بلغه الغرض فهذا حال لذة العارفين **اقول** يريد بالنفوس السليمة  
التي هي على الفطرة النفوس التي لم يتقشر بها الحق ولم يتدنس بالمعتقدات المخالفة  
للحق ولحريظها اي لحريظها والفض من الرجال الغليظ والجاسية الشديدين  
الصلبية يقال جسأت يده بالهمزة اي صلبت وغشيتها اي عظامها ووجد مبرح  
اي شديد يوقضه ضربه ضرباً مبرحاً اي بشدة وبرحه الامر اي جهده والمنافسة  
المرغبة في الشيء على وجه المباررات في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال  
المستقرين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعته اياه اي من كان باعته على  
طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لحرقه لا بالوصول التام اليه ومن كان باعته  
شيئ غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه واما البلية فانهم اذا تنزهوا  
خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة  
جسم يكون موضوعاً للتجليات لهم ولا يمتنعان يكون ذلك جسماً سماوياً او بشياً  
ولعل ذلك يفيض بهم آخر الامر الى الاستعداد للانتقال المستعد الذي للعارفين  
**اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة  
في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعماء بزيادة وهي نفوس  
البلية في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من يزعم انها تقضى لان النفس

انما تبقى بالصورة المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن  
 الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم انما قالوا  
 ببقائهم قالوا انها تبقى غير متأذية لحلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء  
 فاذن هي في سعة من رحمة الله تحويها فوق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله  
 عليه السلام اكثر اهل الجنة البله نظرنا لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك والحواس  
 مما لا يدرك الا بالالات حسية فذهب بعضهم الى انها يتعلق باجسام اخر  
 ولا يخلو ما ان لا تصير مبادئ صورته لها وهذا ما ذكره الشيخ وما الى تصدير  
 فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيطلعه الشيخ اما المذهب  
 الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ او المعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن  
 لا يجازف فيما يقول واخذ به يريد انقار في قال قولا ممكنا وهوان هو لاء اذا  
 فار قوا البدن وهم يدنيون لا يعرفون غير البدنات وليس لهم تعلق بها هو  
 اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم  
 تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلق بها النفس  
 لانها طائفة بالطبع وهذه مهميات وهذه الابدان ليست بابدان الانسانية  
 او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية  
 لان تصير هذه النفس اتقسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن  
 بل يستعمل تلك الاجرام لا مكان التحيل ثم يتجمل الصور التي كانت معتقدة عنده  
 وفي وهمه فان كان اعتقادا في نفسه وفعاله الخبير شاهدت الخيرات الاخرية  
 على حسب ما تحيلتها والافشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا  
 المحرر منقولاً من الهواء والا دخنة ولا يكون مفار قالمزاج الحي هو المسمى روحا  
 الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب  
 المذكور ولو لا غفلة التطويل لا وردته بعبارة والشيخ جوز بعد ذلك ان يفيض  
 التعلق المذكور بهما الى استعداد الاتصال المستعد الذي للعارفين وفي اكثر  
 هذه الموضع نظر قوله فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه مستحيل  
 والا لا تقتضي كل مزاج نفسا تنفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان الحيوان

واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من  
 الاجسام عدوما يقارنهما من النفوس ولا ان عدة نفوس مفارقة يستحق بدن واحد  
 فيتصل به او بتدافع عنه متانعة ثم اسبط هذا واستعن بما تجب في مواضع اخرى  
 اقول هذا هو المذهب الثاني وقد اورد على بطلانه حجتين احدهما ان يقال  
 لما ثبت ان نصياً الا بدن يوجب افاضة وجه النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل  
 مزاج بدني يحدث فاما يحدث معه نفسه لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفساً  
 تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستغنى والثانية الحاكمة  
 معه فكان تحيول واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن و  
 يتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشئ واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك  
 نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها  
 علاقة مع ذلك البدن فلا يكون لنفسه هذا خلف فالحجة الثانية ان يقال النفس  
 المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله  
 برمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد  
 حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون  
 عدد النفوس المفارقة عددا لا بدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون  
 عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون  
 بدن اخر ووجب ايضاً ان يكون عددا لكائنات من الابدان عدداً قاسمت منها  
 وهما محالان فضلاً عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة  
 على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة فالاول يقتضي  
 اما الاتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع  
 وتتنازع فيبقى الكل غير متصلة ببدن واحد فساد البدن الاول وقد فرضنا متصلة  
 ههنا والثاني يقتضي اتصال البعض ببقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى  
 التقدير الثالث لا يخلو ما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى  
 يكون حيوان واحد هو بعينه غير وهذا محال ويبقى بعض الابدان المستعد  
 للنفس بلا نفس وهو ايضاً محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان فيحدث

للبعض الآخر نفوسا خروا يلزم منه محال ان احدهما اتصلا اتلاف النفوس ببعض تلك  
 الايدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدث النفس لبعض الايدان المستحقة  
 دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببداية قد حدثت قبل حالة  
 المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذات نفس اخرى او لا يكون ويانم على الاول  
 اتصال نفسيين ببدن واحد وعلى الثاني وجوب بدن مستعد للنفس معطل عنها واما  
 ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فحوازه كونه معطلا في زمان يقتضي  
 حوازه ذلك في سائر الايام منته ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون  
 اتصالها ببدن موقوف على حدث مزاج مستعد ولا يكون ويلزم على الاول حدث  
 نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص  
 اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة وهو محال وهذا قد تمت المحجة  
 الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ايسر هذا يعني البرهان الثاني  
 والى الاصول للمقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستغن بما تجده في  
 مواضع اخر لهذا انما نذكر اجل مبتدئ شيء هو الاول بذاته لا تاشد الاشياء اذ كان  
 لا شدة لاشياء كما لا ان الذي هو يرى من طبيعة الامكان والعدم وهما منعا للشيء لا شدة على  
 له عنه والعشق الحقيقي هو لا ابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة  
 الى تكميل هذا الابتهاج اذا كانت الصور متمثلة من وجه كما تمثل في الخيال غير  
 متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي الامر  
 الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى آخر والاولى  
 عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غير اولوية بعشق ولكنه ليس لا بعشق من غير  
 بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره اقول لما فرغ عن بيان  
 احوال النفوس في المعاد وقد تقر فيها مضي ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه  
 معناها ليس بالتساوي اراهم ان يبين ترتيب النجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها  
 مرتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظه اللذة وتعمل  
 بدلها لا ابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بتعارف عند  
 واما كان الاول اجل مبتدئ شيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وامر له هو



التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته كمال ابتهاجات على الاطلاق  
 وأعلم ان كل خبر مؤثر وادراك مؤثر من حيث هو مؤثر كحبه له والحبه اذا افترط  
 سمي عشقا وكلما كان الادراك اقتم وللدراك اشده خبرية كان العشق اشده والادراك  
 التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون  
 ذلك على ما من لذة تامة وابتهاجا تاما فان العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حصة  
 ذات ما هي المعشوقه تحريا كان المشوق عندها من لوازم العشق وربما يشتهي احدها  
 بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكره الحركة الى تقديم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك  
 الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائب من وجه ثمر اثبت العشق الحقيقي للاول  
 تعالى لمحصل معناه هناك زانه الخبير المطلق وادراكه لذاته تمام الادراكات ولم يتجاش  
 عن الطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند المجملين لانه مستعمل في عرف  
 الأكفمين من الحكماء والمحققين من اهل لذوق ونزهة تعالى عن الشوق اذ لا يكون  
 ان يغيب عنه شيء ويلين ان غاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه  
 وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحبه  
 ان كان هو الادراك كان توكلهم ادراك الكمال يوجب حبه استدلالا بالشئ على  
 نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكاماله مخالفا لذلك غير الكمال اشر والمختلفات  
 لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحبه  
 وادراكه تعالى غير موجب له والحجاب ان الحبه ليس هو الادراك فقط بل هو  
 ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال  
 مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكما بثبوت الحبه هناك

**قوله** ويتلوه المستحقون به ويذواتهم من حيث هم متبهجون به وهم الحق هو

العقلية القدسية قدس ليس ينسب الى الاولى الحق ولا الى الثانيين من خلص وليا لله

القدسيين شوق اقول هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول والامام

ينسب الشوق اليها لبراءتها عن الفنى **قوله** وبعد للترتيب مرتبة العشق

المشتاقين فهو من حيث هم عشاق قد نالوا نبلا ما فهم ملذون ومن حيث

هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان الاذى



لذيذ او قد تحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جداً حال اذى  
 الحكمة والذغدغة فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه ومثل هذا الشوق مبدأ  
 حركة ما فان كانت تلك الحركة مخصصة الى النيل بطل الطلب وحقق البهجة والنفوس  
 البشرية اذا نالت الغبطة العليا في جميعها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة  
 مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى **اقول** هذه هي  
 المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الالسانية ما دامت  
 في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معاً وحسب الشوق الاذى وذكر ان  
 الاذى لما كانت من قبل المعشوق كان اذى لذياً والاذى الذي يصل من المعشوق  
 الى العاشق انما يكون عند ذلك لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول  
 الاثر الى الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكمة والذغدغة تشدد ذكران ذلك  
 تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الذغدغة جسمانيان وههنا  
 عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الذغدغة متبائنان في الوجود والحسن لا يتميز بينهما  
 لتعاقبهما في تخيلهما معاً وههنا متبائنان والباقي ظاهر **قوله** ويتلوه هذه النفوس  
 نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها شمر  
 يتلوه النفوس المغوسسة في عالم الطبيعة المغوسسة التي لا مقام لها لرقابها  
 المنكوسة **اقول** هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة  
 المتوسطة والناقصية والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيتها في المعاد على  
 ما من الفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتأملت ما وجدت كمن اشئ  
 من الاشياء الجسمانية كما لا يخفى وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا  
 او اراديا اليه اذا فارت رحمة من العناية الاولى على الخواص هي به عناية فمهمة جملة  
 وتوجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا **اقول** لما فرغ عن بيان مقاصده وقد فرغ  
 في اثنائه ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها المراد ان ينسب على  
 ثبوتها انبا في النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالاً واهل التفصيل على  
 العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام  
 البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على

كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي آشفة بالقبول اليها مستنقة اليها اذا  
فارقت والفاظه ظاهرة والمشيخ رسالة لطيفة في اعتشق بين فرياسرانه في جميع الكمالات

النظم الاسحر في مقدار رات العارفين

اقول لما اشار في النظم المذكور الى ابتهاج الله بعباده بكلماتها النفيسة بها علمها  
اراد ان يشي في هذا النظم الى اسرار اهل الجاهل من العلم والانساني وبين كنفية  
ترقيهم في مدارج سعادتهم ويدل على ذلك سر رات ارضه لهم في درجاتهم وقدر كمال  
الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيها العلوم الصوفية ترتيبا  
ما سبقه اليه من قبله ولا يخفى من بعده فلهذا سياتى ان للعارفين مقامات درجات

يخصون بها وهم في اجوابهم الدنيادون غيرهم فكان لهم في جلابيب من ابدانهم  
فقد لضيها وتجرد واعنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم  
يستكبرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك اقول الجلابيب  
الملحفة والجلابيب ما تغطي به من ثوب وغيره ونض الثوب اي خلعه والمراد من قوله  
فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضواها وتجرد واعنها الى عالم القدس انهم  
الكامنة وان كانت في ظاهر الحال ملتصقة بجلابيب لا بد ان لكنها كان قد خلعت تلك  
الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصله بتلك  
الدوات الكاطنة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهدتهم  
لما يعجز عن ادراكه الا وهام ولكل عن بيانه الا لسنه وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا  
اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين  
وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال واكمل يظهر من احوالهم وافعالهم وآيات تخص بهم  
التي من حملتها يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستكبرها من ينكرها ولا يمكن  
اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف  
عليها ويقربها قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه وشرح عليك فيما تسمع قصته تسلا  
واللسان فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسا لا مثل ضرب لدرجتك في  
العرفان ان كنت من اهله شرح لمرحان طقت اقول سيد واحد في اتى به  
على ولا نه فلان سيد الحديث اذا كان حبيد ايساق له وسلامان في نسخة واسم لم يخبر

وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم بقي ابسلت فلانا اذا اسلمته الى المملكة او  
 وابلسل الحبشي للمنع وقيل لابلسل المحلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضوع ان ما ذكره  
 الشافعي ليس من جنس الاحكام التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها كسبى اخضا صبا  
 بعيدا عن الفهم لم يمكن الاحتذاء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هي لفظية  
 وضعها الشافعي لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه  
 فاذا تكليف الشافعي حله بجري مجرى التكليف بمعرفته الغيب قال واحد ما قيل فيه ان المراد  
 بسلامان آدم عليه السلام وابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسه لما خلقه والجنة  
 درجات سعادته وبأخر آدم من الجنة عند تناول البر انخطا ط نفسه عن تلك  
 الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشافعي يشعر بوجود قصة يذكر فيه  
 هذا الاسم ان يكون ساقطها مشتملة على كمالها المظلم لا يناله الاشياء فشيئا يظهر بذلك  
 الدليل على كمال بعض كمال يمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على  
 مطلق به ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز الذي امر الشافعي بحل شبهة  
 ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظين قد جريان في امثالهم  
 وحكاياهم وقد سمعت بعض الافاضل يخبر ان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه  
 الموسوم بنو ادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير  
 سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فعدى سلامان لشهرته بالسلامة  
 والقضى من الاسر وابلسل الجرحى لشهرته بالشرارة حتى هلك فصار منهما في العرب مثل  
 يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه واما الاذا ذكر ذلك المثل ولم يتفق لي  
 مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق لمطلوع  
 ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظين في نواحي حكايات العرب فان ذلك كذلك  
 فسلامان وابسال ليسا ما وضعهما الشافعي لبعض الامور وكلف غير بمعرفته وضع  
 بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين  
 فيها نفسك ودرجاتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقه القصة تجد  
 مطابقة لاحوال العارفين فاذا ان الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفته الغيب انما  
 هو موقوف على استماع تلك القصة وحله كما ان مما يستقل العقل بالوقوف

عليه والاهتمت اليه تخراني اقول قد وقع الى بعد تخرير هذا الشرح قصتان منسقتان  
الى سلامان وابسال احدهما وهي التي وقعت اولاً الى ذكرنيها انه كان في قديم الزمان  
ملك ليونان والى يوم والمصرو كان يصادقه حكيم ففتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان  
الملك يريد ان ياقوم مقامه من غير ان يباشر امرة تدبر الحكيم حتى تولد ابن له من  
نطفة من غير رحم امراة وسماه سلامان واراضتها امراة اسمها ابسال وربته  
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعتة الى نفسها والالتذاذ بها بمعاشرتها  
ابو لا عنها وامر بمفارقةها فلم يطعه وهربا معاً الى وراء بحر المغرب وكان للملك  
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها وتصر في اهلها فاطلع بها عليه ما وراق بها  
واعطاها ما شا به واهلها ما مدتة تخرانه غضب من تبادى سلامان في ملازمة  
المرأة فجلسها بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه لا يعذب  
بذلك ووطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فنبهه ابو له الى انه لا يصل للملك  
الذي يباشره مع عشوة ابسال الفاجرة وافه بها فاخذ سلامان وابسال كل  
منهما يد صاحبه القيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء باملاك بعد ان ائتم  
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففرع الملك الى الحكيم في سره فدعا  
الحكيم وقال اطعني او صل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورته فيتمسك بذلك  
سراجاً لو صوبها الى ان صار مستعداً للمشاهدة صورة اثره في فادها الحكيم  
يدعونه لها فتشغفها حباً وبقيت معه ابداً فتنفر عن خيال ابسال واستعد  
الملك بسبب مفارقتها فحبس على سرير الملك وبنى الحكيم الحر من باعانة الملك  
واحد الملك وواحد النفسه ووضعت هذه القصة مع جثنتيهما فيهما ولم يتمكن  
من اخراجهما احد الا ارسطو بتعليم افلاطون وسد الباب انتشرت القصة  
ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء  
لينسب كلام الشيخ اليه على وضعه لا يتعلق بالطبع وهي غير طابقة لذلك لانها تقتصر  
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو المفيض الذي يفيض عليه عما فوقه و  
سلامان هو النفس الناطقة فانما منها من غير تعلق بالجسمانيات والابسال هو  
القوة البدنية الحيوانية التي ليستكمل بها النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال

ينيلها الى اللذات البدنية ونسبة البسال الى الفجور تعاقبها الى غير النفس المتعينة بماذا  
 بعد مفارقة النفس وهر بهما الى ما وراء بحر المغرب الغماسهما في الامور الفانية  
 البعيدة عن الحق واهما لهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذ بهما بالاشتق  
 مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء صيل النفس مع فنور القوى عن افعالها بعد سن  
 الاخطاء وترجع سلامان الى بية التقطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل  
 والبقاء انفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلا خلل القوى والمزاج  
 واما النفس فلما بلغت اياها وخلص سلامان بقاءهما بعد البدن واطلاعهما على صفة  
 الزهرة التنازها بالابتهاج بالكمالات العقلية وحبل سحر على سرير الملك ووصولها  
 الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيان فهذا  
 تأويل القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ اما البسال فغير مطابق لانه اراد به  
 درجة العار في العرفان وهذا مثل لما يعقده عن العرفان والكمال فهذا الوجه  
 ليس له لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على تصور فهم واضعها  
 عن الوصول الى فهم غير ضده سواء اما القصة الثانية فهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة  
 من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان  
 ابا عبد الله الحواري اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان واسبال  
 له وحاصل القصة ان سلامان واسبال كانا اخوين شقيقين وكان ااسبال اصغرهما  
 سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيحة الوجه عاقلا متاديا عالما عفيفا شجاعا  
 وقد مشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخطئه باهلك ليتعلم من ذاك ولدك  
 فاشار اليه سلامان بذلك فابى ااسبال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتني  
 ذاك بمنزلة امر قد دخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين من ذلك في حادثة  
 فانقبض ااسبال عن ذلك ودرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان نزوج اخاك باختي  
 فاملكهما به وقالت لاخاتها اني ما زواجتك لاسبال ليكون لك خاصة دوني  
 بل لكي اساهلك فيه وقالت لاسبال ان اخي بكر حبيبه لا تدخل عليها نهارا ولا تكلما  
 الا بعد ان يستانس بكي ليلة الزفاف فانت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل  
 ااسبال اليها فلم تملك نفسها فبادرت الى ضم صدرها الى صدر اختها فارتاب ااسبال

وقال في نفسه ان الكبار الخفريات لا تفعل مثل ذلك وقد تغلب السهام في الوقت بعظيم  
مظلم فلاح من برق ابصر بضوءه وجهها فانهجها وخرب من عندها وعزم على مفارقتها  
وقال لسلامان اني اريد ان اتجه اليك البلاد فاني قادر على لذلك واخذ جيشا وحارب ماما  
وفتح البلاد لاختيه بزاوية شرا وشرقا وغربا من غير منة عليه فكان اول ذي قرنين استولى  
على وجه الارض ولما رجع البسال الى وطنه وحسب انهما نسيت عاودت الى المعاشقة  
وقصدت معاينة فاني وانزعجها فظهر لهما عدو وفوجده سلامان ابسا اليه في جيوشه  
وفترقت المرأة في رؤساء الجيش امعا لا يرضون في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء  
وتركوه جريحاً وبدما ع حسبوه ميتاً فعظفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والفتنة  
حلت لديرها واغتدى الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء  
واذلوله وهو حزين من فقد اخته فادركه البسال واخذ الجيش والعدة وكرا على الاعداء  
وبذر دهم واسر عظيمتهم وسوى الملك لاختيه ثروطات المرأة طابحة وطامحة واعطاهما  
مما لا فسقياه السموات وكان صديقا كبيرا نسباً وحسباً وعلماً وعمالاً واغتم من مؤاخوة  
واعتزل عن ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه بجلية الحال فسقى  
المرأة والطايع والطاعم ثلثتهم ما سقوا خاه ودرجوا هذا ما اشتمل عليه القصة وتناولها  
ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظري المرقى الى ان حصل عقلا مستفاداً  
وهو درجتا في العرفان ان كانت ترتقى الى كمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة  
بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصاً من الناس عشتها لابساً ميلها  
الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمراً لها في تحصيل ما دتها الفانية واباؤه  
اغذب العقل الى عالمه واختها التي املكها القوة العلمية المسماة بالعقل العمل المطيع  
للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبسها نفسها بديل اختها تسويل النفس الكاذبة  
مطالبتها الخسيسة وتزويجها على انها مصالحة حقيقية والبرق اللامع من النعيم المظلم  
هو الخطفة الالهية التي تسخر في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات  
الحق ازعاج للمرأة اعراض العقل عن الهوى وفتح البلاد لاختيه طلاع النفس بالهرة  
النظرية على الجبروت والملوك وترقيتها الى العالم الاكبر وقد رتتها بالقوة العلمية على  
حسن تدبيرها في مصلح بدنها وفي نظم امور المنازل والبدن ولذلك سماه بابل

أدى القربان لانه لقب لمن يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع الحسية والنخالية  
والوهمية عنها عند عرجها الى الملأ الاعلى وفوق تلك القوى لعدم التفاته اليها  
وتعديته بلين الوحش فاضته الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال  
حال سلامان لفقدان اضطراب النفس عند اهملها بتدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه  
الى اخيافات العقل الى انشطار مصالحها في تدبيرها البدن والطائفة هو القوة الغضبية  
المشغلة عند طلب الانقام والطعام هو القوة الشهوية الجاذبة لما يجتاز اليه البدن  
وتواطؤهم على هلاك اسباب اشارة الى اضلال العقل في ارنفال العمر مع استعمال  
النفس الامارة اياها لزيادة الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان  
اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر زوال هيجان الغضب والشهوة  
وانكسار غاذيتهما واعتزال الملأ وتفويضه الى غير انقطاع تدبيره عن البدن  
وسيرة البدن بحسب تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما  
يثقيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان ذكر  
فيها حديث لسان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر كالبال وجه امرأة سلامان  
حتى اعرض عنها فهذا ما انفجر لنا من هذه القصة وما اوردت القصة بصارفة

الشيخ لئلا يطول الكتاب **تلبية** المعرض عن صنائع الدنيا وطبائنها يخضع باسم  
الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوها يخضع باسم العابد  
والمخلص فبكره الى قدس الجبروت مستديما لشرق نور الحق في سره فيحصى باسم العارف  
وقد يتركب هذه مع بعض **اقول** طالب لشيء مبتدى بالعرض عما يعتقد انه بعيد عن  
المطلوب ثم يهضم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب  
فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغله عن الطلب غنى  
المتاع الدنيا وطبائنها ثم يقبل على ما يعتقد انه تقربه من الحق وهو عند الجمع هو افعال محض  
هي العبادات وهذان هما الذهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم اذا وجد  
الحق فاول درجات عرفاته هي المعرفة فاذن احوال طالب الحق هي هذه الثلثة لذلك  
ابتداء الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد  
قد توجد على سبيل الاجتماع وفي ذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات القلبية



يكون ثلاثة والتلائية يكون واحداً والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه  
 مع بعض **تلبية** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع  
 الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكدير على كل شيء غير الحق والعبادة  
 عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب  
 وعند العارف رياضة ما لهما وقوى نفسه المتشقة والمتخيلة لغيرها بالتغوى بغير  
 جناب الغرور الى جناب الحق فتصير شاملة للسيرة اياً طر حين ما يستحق ليتجلى الحق  
 لا ينافر عه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر  
 اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشديد منهاله فيكون بجلية منخرطاً  
 في سلك القدس **اقول** هذا اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة ارامان بلبه  
 على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة لهما اثر الفعلان بحسبه قد ذكر الزهد  
 والعبادة من غير العارف معاً ملتان فان الزاهد غير العارف يحرق بحرق تاجر يشتري  
 متاعاً بمتاع والعابد غير العارف يحرق بحرق اجير يعمل عملاً مأخذاً جرة فالفعالان  
 مختلفان لكن الفرض واحد واما العارف فذهذه في الحالة التي يكون فيها متوجهاً  
 الى الحق مع رضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثار ما قصده وفي الحالة التي يكون  
 فيها ملتبساً من الحق الى ما سواه على غير الحق استحقاقاً للمادونه واما لعبادة فارتضى  
 لهما التي هي مبادئ ارادته وعزاته الشهوانية والغضبية وغيرها ونقوى نفسه  
 النخالية والوهمية ليحررها جميعاً عن المسب إلى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم  
 العقلي شيء اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصديق تلك القوى معونة لذلك التشجيع  
 فلا ينافر العقل ولا يراحم الشرحالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون  
 جميع ما تحته من الفروع والنقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب  
**اشار** الى ما لم يكن الانسان بحديث يشغل وحده بامر نفسه بالمشاهدة آخر من نبي  
 جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجر يان بينهما فيفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن ممر  
 لوتو لا بنفسه لادحم الواحد كثير او كان ما يتصور ان امكن وحيث يكون بل الناس  
 معاملة وعدل يحفظه وشرع يفرضه شارع مميز باستحقاق الطاعة لا حقها صده  
 بايات تدل على انها من ربه ووجب ان يكونا للحسن والمستحق جزاء من عند الخبير



القدير فوجب معرفة المجازي والمشارع ومع المعرفة سبب حافظ المعرفة وفرضت  
 عليهم العبادة المذكورة للصوص وكسرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتركيب حتى ستمت  
 الدعوة الى العدل للقيم لحجة النوع ثم زيد مستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا  
 الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوصاً بها فيها هم  
 يؤلون وحيهم شطرة فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة لتلاحظ اياه بهر المعاني  
 ثم اقر واستقم **قول** لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدر  
 من غير العارف لا ككتاب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر الثواب  
 المذكورين فاثبت النبوة والشرعية وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع  
 عليهما واثبات ذلك مبني على قواعده وتقريرها ان يقول الانسان لا يستقل وحده  
 بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ومن يعوله  
 من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعات لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدد  
 لا يمكن ان يعيش بمثل ذلك فاقا اياه او تعسرت امكن لكنها تيسر جماعة يتعاونون ويتشاركون في  
 تحصيلها فيخرج كل واحد منهم سهم احب عن بعض ذلك فليتم معارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل  
 آخر ومعاضدة وهي ان يعطى كل واحد صاحب عمل ياراه ما يند من عمله فاذا كان الانسان بالطبع محتاج  
 في عيشه الى جناء مؤد الى صلاح حاله هو الذي من قوله الانسان مدد بالطبع والتدني في اصطلاح  
 هو هذا الاجتماع فلهذا قاعده ثم نقول واجتماع الناس على التعاون **كل**  
 ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه بغضب  
 على من يزاحم في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك  
 المخرج فيختلف من الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك  
 فاذا كان لا بد منها والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت  
 لها قوانين كنية وهي الشرع فاذا كان لا بد من شرعية والشرعية في اللغة مبدء الشارعية  
 واما اسم المنعني المذكور بها الاستواء الجماعية في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية  
 ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يثبته تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي  
 ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع المخرج للحذر ومنه  
 فاذا كان يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاقة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة

واستحقاق الطاعة انما يتحقق بايات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه  
وتلك الايات هي معجزة وهي اما قولية واما فعلية والخاص بالقولية اطوع و  
العوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية فجدة عن القولية لان النبوة ولا عجاير لا يحصل  
من غير عوة الى خير فاذن لا بد من شارع بنى هو ذو معجزة وهذه قاعدة الثالثة ثم  
ان العوام وضعفاً العقول يستحقون اختلال العدل النافذ في امور معاشهم  
بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص  
فيقدعون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب عقاب خروبان يجلهم  
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا يمتنع من ذلك انتظامها  
به فاذن وجب ان يكون للمسلم المسعى جزاء من عند الاله القدير على مجازاته ثم الخبر  
بما يبدو انه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة  
المجاري والشارع واجبة على المتمثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامة فلما يكون  
يقينية فلا تكون ثابتة لوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون  
بالتكرار والمشتغل عليهما انما يكون عبادة مذكاة للعبود مكررة في اوقات متتالية  
كالصلوات او ما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون الشئ داعياً الى التصديق بوجود  
خالق قادر خبير والى ايمان بشارع معبود من قبله صادق والى الاعتراف بوجود  
ووعيد آخر وبين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بنوع جلاله والى الانقياد  
لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بتلك الدعوة الى  
العدل المقيد بحياة النفع وهذه قاعدة رابعة شران جميع ذلك مقدر في العناية  
الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب  
وهو نفع لا يتصور نفع اعصم منه وقد اضيف بتمثل الشرع الى هذا النفع العظيم  
الدنياوى والاجر الخزيل الاخرى حسب ما وعدوه واصيب للعالمين منه في النفع  
العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام  
على هذا الوجه شرالى الرحمة وهو ابقاء الاجر الخزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي  
الابتهاج الحقيقي المصنوع اليها لتلخيص مفيض هذه الخيرات جانياً بغير عجاير  
اي تغلبك وتدهشك شر اقرى الشرع واستقم اى فى التوجه الى ذلك الجان القدي

وأعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارة  
 وجب جوهه الوجوب الذي هو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقتضيه  
 المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما هو الله تعالى  
 مبدأ لكل خير فاذن وجب جوهه ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصل ليس بواجب ان  
 يوجد ولا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصله وايضا قولكم ان المعجزات  
 دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر فسادى  
 يحصل للانبياء والاضداد هم من السيرة كما ينبغي في النمط العاشر وميثاق النبي عليه  
 بدعوته الى الخير ومن الشر والتميز بين الشر والخير عقلي فاذن كدلالة للمعجزات على  
 اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجزات على صدق صاحبها مبنى على القول بانها  
 المختار العاشر بالخبر ثبات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بانها على  
 المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب المعاصى عندكم هو ميل نفسه استقامة الى الدنيا  
 مع فواتها عنها وليزكم ان الانسان العاصى لمعصيته يقتضى سقوطه عن ارباب  
 والنجواب على اوجه لهم اما عن الاول فبان نقول استدراكا لاقوال الصبيحان  
 غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الواجبة المذكور كارت في اثبات اية  
 تلك الافعال ولذلك يعلمون الافعال بغاياتها كعرض بعض الانسان مثلاً بمصلحة  
 المضغ التي هي غايتها فلو لا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل  
 بها واما قوله الاصل لم ليس بواجب فنقول الاصل بالقياس الى الكل غير الاصل بالقياس  
 الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان مجبولين على الخير هو ذلك  
 القبول كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية  
 وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتزان الفعلية  
 بالقولية خاص بهم وهو ال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافاً الى ما مر  
 من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة  
 على كمال تلك النفوس هي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول  
 ان كتاب المعاصى يقتضى وجود ملكة من نسخة في النفس هي مقتضية لتعذيبها  
 ونسيان الفعل لا يكون منيلاً لتلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقاب

ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش  
 الانسان الا به انما هي امورا لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم في المعاش  
 والمعاد الا بها ولا انسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة بحفظ اجتماعهم الضيق  
 فان كان ذلك النوع منوطا بتغلب وما يجرى مجراه والدليل على ان ذلك تصدق سكان  
 اطراف العمارة بالسياسات الضرورية **اشارة** العارفين يريد الحق الاول لا شئ غيره  
 ولا يؤتى ترشيحا على عرفانه وتعبد له فقط ولا نه مستحق للعبادة ولا نه نسبة شريفة  
 اليه لا لرغبة ولا لرهيبة فان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرغوب عنه هو الذي  
 فيه والمطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل الواحدة الى شئ غير هو الغاية وهو  
 المطلوب دون **اقول** ما ذكره عن العارفين غير العارفين من الزهد والعبادة  
 واثبت مبادئ غرضية اعني التوابع العقاب، اشارة في هذا الفصل الى غرض  
 العارفين فيما يقصد لا تقتول العارفين، الكمال الحقيقي، الثاني بالقياس اليه احدهما  
 لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لذاته وبذنه جميعا وهي  
 حركته في طلب القرينة اليه والشئ غير عن الاول بالمرادة وعن الثاني بالتعبد  
 وذكر ان ارادة العارفين وتعبدية يتعلقان بالحق اذ اول جملته ذكره لذاته ولا يتعلقات  
 بغير لذاته ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الشئ اليه فقول العارفين  
 يريد الحق الاول لا شئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يؤتى ترشيحا  
 على عرفانه لا يؤتى ترشيحا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان  
 ليس مؤثرا لذاته عند العارفين على ما صرح به فيما سيجي وهو قوله من اثر العرفان  
 للعرفان فقيل، قال بالتأني وكل ما هو مؤثر وليس مؤثرا لذاته فهو مؤثر لاجل تعبدية  
 فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما  
 اخضع العارفين بانه لا يؤتى ترشيحا غير الحق على عرفانه لان غير العارفين يؤتى ترشيحا  
 واحتران عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجل جميعا اما العارفين فلا يؤتى  
 شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبد له فقط  
 اشارة الى تعلق عبادة العارفين بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما  
 مر وهو ان عبادة العارفين رياضية لقواه ليحوها الى جانب الحق وهو غير فان جاز الحق

الى جنب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبد غير الحق  
مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد  
ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر بهذا الحكم من حيث يلاحظه العارف نفسه  
بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظه كل واحد من الحق والعبادة  
بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار  
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولا نه مستحق للعبادة اما باعتبار  
ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولا نه نسبة شريفة اليه وذكر  
الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او الصفة  
من صفاته اول تكميل أنفسهم وهي طبقات ثلاث مترتبة اشار الشيخ في الاول بقوله و  
تعبد له فقط وان الثانية بقوله ولا نه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولا نه نسبة  
شريفة اليه اقول في هذا التفسير تحويران يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي  
الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان كون غرض العارف محالفا لغيره  
غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد  
كون ذلك غرضا بالقياس للعارف بقوله وان كانتا اى وان كانتا الرغبة او رهبة  
المذكورتان غايتين للعباد فيكون الثواب المرغوب فيه والعقاب المرهوب عنه هو  
البداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الوسيلة  
الى نيل الثواب او التخلص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو  
المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح  
ومن الناس من احال القول بكون الله تعالى مراد لذاته وزعم ان الارادة صفة  
لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد طرفي المراءى على الآخر وذلك لا يعقل  
الا في الممكنات قال والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا  
فلا بد وان يكون حصول المريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقياس الاول هو  
ذلك الحصول ونهى عليه ان كل مراد مستحيل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن  
مراده هو الله تعالى بل استحالة ذاته فكجاها عنها ما فيها مصادمة على المطلوب  
لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بما يمكن ولا بما يستحيل به المراد وهو

ما اذ عاك المفترض ونحن نقول انها تتعلق بانه لا ينبغي غير ذلك وايضا قول في بيانه  
 ان الامارة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي اسكان المراد واكمال المريد لا تتعلق  
 الامارة به بل لكونه محلا او لكونه مستحصلا للمريد بآرادته وهذه ليس المراد  
 كذلك فان سقط الاعتراضات انما سرقة المستعمل في وسط الحق مرعوم من وجه  
 فانه لم يطمع في ذلك البهجة به فيستعملها انما مفارقة مع اللذات المخرجة فهو  
 جنون ايها غافل عما ورعها وما مثله بالقياس الى العارئين الا مثل الصبيان بالقياس  
 الى المختلين فانهم لما خفاوا عن طبيقات جرح على الباعث واقصرت بهم لما شرد  
 على طبقات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجبال اذا زوروا عن غافلين بها عاكفين  
 على غيرهما كذلك من غرض النفس بصيرة عن مطابقة بهجة الحق اعلق بما يليه من اللذات  
 الزور في تركها في دياره عن كره وما تركها الا لئلا تجل اضعافها وانما يعيد الله تعالى  
 ويظهره ليحس له في الآخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شرعى وعشرب هنى ومك  
 بهنى واذا به شرعه فلا مطمح لبصره في اولاة واخره الا الى لذات تبقية وزبدية  
 والمستبصر بهذا آية القدس في شجنت الا يشار قد عرف اللذة الحق وولى وجه سمته  
 مستوحا على هذا المأخوف عن رشفة الى ضده وان كان استوحا بكده سبلا ولا  
 له حجب عده اقول الخبز الناقص ينجح حبات الذات اذا جاءت به لدها  
 ناقص الخلة والولد مخدوم والحنون المشتاق وحكمه السن وحكمه اى حكمته النقا  
 فهو محناك ومحناك وانزور عنه اى عدل عنه وعان الطعام والشراب اى كرهه  
 فلم يبتا وله وعكف على الشئ اى اقبل على الشئ معاظبا وخوله الله شئ اى ملكه  
 اياك وبعثر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشئ اى ارتفع والقبيل البطن والذنب  
 الذكر وقد لاحظ الشئ فيهما قول النبي صلى الله عليه وسلم من شر بخلقه وتبقية وذنبه وقد رقى  
 والقلق اللسان والشجون جمع شجون وهو طريق الوادى والكدا الشدة في العمل وطلب  
 الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة  
 في تحصيل شئ آخر غير وهو من يزهى في الدنيا ويعيد الحق رغبة في الثواب رغبة  
 من العقاب ووجه العذر بيان لقصة في ذاته وفي عبارات القوم وللشئ لطائف  
 كثيرة يبتين للتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو

تقصان لا يمكن ان يزول منها تشبيه من لم يقدر على مطابقة البهجة الحقيقية بالاغمى  
الذى يطيب شيئاً فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطابقة او لم يكن  
ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كراهة بمعنى مع كونه في صورة  
الزهاد احرص الخلق بالطبع على الذات الحسية فان تراه اشياء ليست أجل اضعافه  
اقرب الى الطبع منه الى القناعة ومنه نسبة هيمته الى الدناءة والضعف فان قوله  
لبصره مشعر بانها دني منزلة من ان يستحق تلك الذات لنفسه ومنه ما بالنقيض الباطن  
في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الدنا قصير  
ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب عدة الانبياء وما اشار  
الى كيفية ذلك في النمط ثامن حين ذكر مكان تعلق نفوس البله باجسامهم  
موضوعات لتجلياتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بها اشارات

اول درجات حركات العارفين ما يسمى منهم الارادة وهو ما يسمى مستبصر باليقين

البرهاني واساكن النفس الى العقل لا يمانى من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى  
فيتم له سره الى القدس ينال من روح الاتصال فادامت درجة هذه فهو مريد القول  
اعتراه اى غشيه واعتلاق العروة الوثقى اى الاستبصار بها اتمل ان الشيفر اراد بعد  
ذكر مطلب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق  
من بدو حركتهم الى نهايتها التي هو الوصول الى الله تعالى ويشير ما ينسب لهم في  
منابرهم فذكرها في احد عشر فصلاً متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على  
ذكر مبادئ حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم  
وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأ تصول الكمال الذي الكمال بالمبدأ الاول  
الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوه  
تصديقاً جازماً مع ما يكون نفس سواء كان يقينياً مستفاداً من قياسها فان  
او كان ايماناً مستفاداً من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد  
منهما اعتقاد يقينى تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة منزلة  
على هذا التصديق عرفها بانه حالة يعترف بها بعد الاستبصار الاعتقاد المذكور ثم صرح  
بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر



الى عالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذات العالم واعلم ان الشئ في الذكر في النظم  
 الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية اربع مبادئ منزوية اكد رايك في المشوق المسمى  
 بالشرقة او الذهب التي العزم المسمى بالارادة الجائزة شر القوي المؤثرة المنبثقة في الاعضاء  
 والحركة المنبثقة هذه المسمى بالارادة الجائزة ارادية لكنها ليست حيوانية فليها  
 من المبادئ المذكورة الاولى وهي واعين عند الاستبصار والعقد المقارن لسكون  
 النفس والثانية والثالثة وهما واعين عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانها لا يتباينا  
 الا عند اختلاف الدواعي والاشياء وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون  
 النفس الذي اشترط ههنا وسقطت الرتبة لان هذه الحركة ليست مجسمانية والفاصل  
 الشارح اورد في تفسير هذا الفصل صفات طلاب الحق والرايات اللائقة بكل صنف  
 وذلك غير مناسب لما فيه انشأ سرقة شرانه ليجتأجر الى الرياضة والرياضة متوجهة  
 الى ثلثة اغراض الاول تخفية ما دون الحق عن مستن الا يثار والثاني تطهير النفس  
 الاكارة للنفس المطلعة لتجذب قوى الخيال والوهم الى التوهجات المناسبة للامر القدر  
 منصرفه عن التوهجات المناسبة للامر السقلي والثالث تلطيف السر لتبنيه والاول  
 تعيين عليه الزهد الحقيقي والثاني تعيين عليه عدة اشياء العبادة للشوق على الفكرة  
 شر الكائن المستخرجة لقوى النفس الموقوفة لما نحن به من الكلام من وقع القبول من  
 الاوهام شر نفس الكلام الواعظ من قائل ذلكي بعبارة بليغة ونعمة زخمية وسميت  
 براسيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي  
 نأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشرقة **اقول** مستن الا يثار طرقت  
 والمشقة المقرنة وكلام زخيم اي رقيق يوق زخم ثوبه اي لينه واشمائل بالسر الخلق وجمعة الشمائل المقصود  
 من هذا الفصل كراحيات كراحيات الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة واما اذكر قبل الخوض في تفسير  
 مهنية الرياضة فاقول رياضة اليها شر منعها عن اقدامها على حركات لا يتنصيص الرائض و  
 جبارها على ما يتنصيص ليزن على طاعته والحق الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات الانا لاجل  
 الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بحمة  
 غير مرتاضة تدعوها شهوى تارة وبغضبها تارة اللذان تأثيرهما المتخيلة والشهوة  
 بسبب ما يذكر انه تارة وبسبب ما يتبادى اليها من الحواس الظاهرة تارة الى



ما يلازمهما فيتحركت مركبات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وليست تخدم الشئمة  
 العاقلة في تحصيل مراداتها فيكون هي اما رة تصدر عنها افعال مختلفة  
 المبادئ واعقلية ممتدة عن كره مضطربة اما اذا راها في نفسها ~~لها~~ افعالاً بمنهجها  
 عن التخييلات والتوهمات والحساسات والا فاعمال المشيرة بالشهوة والغضب  
 اجبارها على ما يقتضيه العقل العلى ان يصير ممتدة على طاعة متبادلة فخصته  
 تأمر بأسرها وتذنب بنهيها كانت العقلية مطعنة لا يصدر عنها افعال مختلفة  
 بحسب المبادئ وباقي القوى بأسرها ممتدة مسائلة لها وبين الحالتين حالات  
 مختلفة بحسب استيلاء احد رها على الاخر تتبع الحيوانية فيها انا هو اما عاصية  
 للعاقلة ثم تخدم فتقوم نفسها فيكون لها ممة وانما سميت هذه القوى انفس من  
 الامارة واللواتية والمطمئنة فلاحظ لما جاء من ذكرها بجدة السمات في التنزيل  
 الا لى فاذن لم حبة انفس نهيا عن دواها وامرها بطاعة دواها لما كانت  
 الاعراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية  
 ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات  
 العارفين لا تخرج يديرون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواها شاذل عنه فرياضة  
 منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحو ما يصير  
 الاقبال عليه ولا انقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلية باقية  
 في هذه الرياضة ولا ينعكس لانها يختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم  
 ينتدى من اجل صنفها ويذنب عند دقها فهذا ما اقول في الرياضة وارجع  
 الى المقصود الاقصى من الرياضة شئ واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك  
 هو قوت على حصول امر وجوبى وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط  
 بزوال المانع والموانع ما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار  
 موجبة نحو ثلثة اعراض احدها تخية ما دون الحق عن مستقر الايثار وهو الزوال  
 المانع الخارجية والثاني تطوى النفس الامارة المطمئنة لينجذب التخييل ما  
 التوهم من الجانب السفلى الى الجانب القدسى ويشيع بها سائر القوى ضرورية وهو  
 انزال الموانع الداخلية اعنى الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف

للتنبيه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن  
 الا بتلطيفه السر بمباراة عن تحقيقه لان تمثيل فيه الصور العقلية سريعة ولان منفعل  
 عن الامور الالهية المهيمنة بالشوق والوجد بهوله نثران الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض  
 الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر  
 ما يعين عليه شيئاً واحداً وهو ان هذا الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه  
 عما يشغل السر عن الحق كما سـ وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة  
 اشياء الاول العبادة المشقوقة بالفكر يعنى المنسوبة الى العارفين وثالثة اقترب لها  
 بالفكر ان العبادة يجعل البدن بجليته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة  
 الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بجليته مقبلاً الى الحق والا فصارت العبادة سبباً  
 للشقاوة كما قال عز وجل قَوْلُ الْمُصَلِّينَ الَّذِي هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ووجه اعانة  
 هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها يضارياضه ما لصور العابد والعارف وقوى  
 لنفسه ليحررها بالتقوى عن جناب لغو والى جناب الحق كما صر الثاني الاحسان وهي تعين  
 بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة يقبل عليها الاعجاب بها  
 بالتأليفات المتفقة والنسب المنظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة الصوت  
 الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية واغراضها الخاصة  
 بها فيشبعها تلك القوى وتكون الاحسان مستندة لها ووجه اعانتها بالعرض ان  
 يوقع الكلام المقارن بها موقع القبول من الاوهام لا شتمها على المحاكاة التي تعميل  
 النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظاً باعثاً على طلب الكمال صارت النفس  
 صابغة لما ينبغي ان يفعل فعليت على القوى الشاغلة اياها وطى عنها والتأملت نفس  
 الكلام الواعظ يعنى الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقتناع وسكون  
 النفس فانه يذنب النفس ويجعلها غالبية على سائر القوى لاسيما اذا اقتربت بأموار رتبة  
 لمحد مما يعنى الى القابل وهو كونه نزيهاً فان ذلك كشهادة يثق كد جوده ووعظ  
 من لا يتعظ لا ينجم فان فعله يكذب قوله والثالثة الباقية يعود الى القول منها  
 واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبادة بليغة اى يكون مستحسنة واضحة الدلالة  
 على كمال ما يقصد القابل غير زياً دة عليه ولا نقصان منه كانه قائم بغير

فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهوان يكون منبعه رخيصة فان ملين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو ساحة في القبول وتشدته بقيدها هيئة تعدها نحو الاستماع عن القبول كذلك للنعمات تأثيرات مختلفة في النفس تناسب كل صنف منها صنف من الحيات النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في المعالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقتراعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات واحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق نافع المراد للسلوك لسيرة واعلم ان نفس الكلام الواعظة يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقتناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهوان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين غيرها شاعلة للنفس عن الذكريات العقلية فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها كادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مذكورة والى مجازي والثاني ينقسم الى انساني والى حيواني والنفس هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس العاشق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشماكل العاشق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بجمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة العاشق وخلفه ولونه وتحاطب اعضائه لانها امور بدنية والشهوانية اشار بقوله بالعشق العفيف الى الامور المجازيين لان الثاني من تقبضه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استئصال القوة العاقلة ويكون في اكثر مقارن الفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شقيقة ذات جدقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سواها معشوقة جاعلة جميع الهموم هيا واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقية اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار مرقا من عشق وعف وكنوز ومات ذات شهيدا اشارت الى ثمراته اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلصات من اطلاق نور الحق عليه ان يذكرها كانها بروق يومض البدر محمد عنه وهي المسماة عندهم اوقانا وكل وقت يكشفه

وجدان وجلاليه ووجد عليه ثمراته يكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض  
**اقول** عن الشيء اعترض وحلس اختلس استدك ومض البوق وميض اواد مضى  
 لمع لمعان خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيء اشار في هذا الفصل الى اول درجات  
 الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد للكتب بالارادة و  
 الرياضة وتترائد بتزائد الاستعداد وقد لاحظوا في تسمية بالوقت قول النبي  
 صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان  
 يكشفان الوقت لا يتساويان لان الاول خزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف  
 على فواته **اشارته** انما يلتقي غل في ذلك حتى يغشاها في غير الارتياض فكلما المشيا  
 عاجبه منه الى جانب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش نيكاد يرى الحق في كل  
 شيء **اقول** او غل اي سار سريعا ومعنى فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد  
 منه ويوجد في بعض النسب بالوجهين اي ليوغل وليتوغل ولحج اي ابصره بنظر  
 خفية وعاجبه عنه اي رجع واشتد عنه وعاجبه اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجانب  
 القدس اذا صار ملكة فهي مدخل قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي لان معدا  
 لحصوله من قبل **اشارته** ولعله الى هذا الحد يستعمل عليه غواشيته ويذول هو  
 عن سكينته فيتدنيه جليسة لاستيفانه عن قرارة فاذا طالت عليه الرياضة  
 لم يستقر غاشيته وهدي للتلبيس فيه **اقول** علا واستعمل بمعنى والسكينة  
 الوقار واستقر في قعدته اي قعدت عودا منتصبا غير مطمئن واستقره الخوف  
 وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كما لتدليس هو كتمان الغيب السبب فيما ذكره الشيخين  
 ان الاصل العظيم اذا غافض الانسان بغتة قد يستقره لكون النفس غافلة عن هجوم  
 غير متأهية له فينهمز عنه دفعة فاذا تقالى واشتمر به العت الانسان نلل عنه  
 الاستقرار لان النفس قد تناهب لتيقنه اذ هي متوقفة لعوده والعارفين ينكر  
 من نفسه الاستقرار للمذكور لا يستنكاه عن القرائي بالكمال فلذلك يثوثر كتمان ما يد  
 عليه ويستعمل التلبيس فيه **اشارته** ثمراته لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب  
 له وقته سكينه فيصير المخطوف مألوقا والو مبيض شهايا بدينا ويحصل له مع  
 مستقرة كأنها صخرة مسنرة ويستمتع فيها ببهجة فاذا انقلب عنها انقلب حيران

اسفأقول وفي بعض النسخ بدل قوله تنقلبه وقته سكينته ينقلب له وقد سكينته يقال وقد فلان على الامير اذا ودر سوكا اليه فهو واذا الجموع وقد الرواية الاولى اظهر واخطف الاستيلاء الشهاب شعلة نار سا طعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبأ اي ثابتا ويجعل له معارفه مستقرة اي مع الحق الاول اسفأاي مثلها والمعنى ظاهر **اشارته** ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل

في هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان هو هو غائب حاضر وهو طاعن مقبها **اقول** تغلغل الماء في الشجر اي تغلغلها وطمع اي سار والمعنى انه قبل هذا انقأ كان بحيث يقل ظهوره ذلك عليه اثر الا بتهاجر عند الذهاب الاسف حالة لا تغلغل فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهوره ذلك عليه فيراة جليسة حالة الاتصال بجناب الجلال حاضر اعنده مقبها معه وهو بالحقيقة غائب عنه طاعن الى

غيره **اشارته** ولعله الى هذا الحد انما يتسر له هذه المعارف احيانا لم يتدرج الى ان يكون له متى شاء **اقول** في بعض النسخ انما يتسنى له اي ينفتح وينسجل عليه يقال سنياء اي فتحه وسهله **اشارته** ثرانه ليتقدم هذه الرتبة فلا تقف

امره على مشتبه بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسخر له تعريجه عن عالم النور الى عالم الحق مستقر به ويحقق حوله الخافلون **اقول** يق عرج عرجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطفت فالتعريجه حرا اما مبالغة في الارتفاع واما بمعنى الميل والانعطاف وحت واحتق حوله اي اطلال به واستدار حوله والمعنى ظاهر **اشارته** فاذا عبر

الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذا العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا **اقول** يق در اللبن وغيره انصب فاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصال بالحق دائما وانما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذي بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما بها من اثر الحق فكان له نظر ان نظر الى الحق المبتهم به ونظر الى ذاته المبتهجة



الى العين دون السامعين لا اثر اقول العرفان حال للعارفين بالقياس الى المعرف  
فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من  
الموحدين لا يريد مع الحق شيئاً آخر غير هذه الحال المبتغى بزينة ذاته وان كان  
بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي  
هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجد بل يجد المعروف فقط وهو  
الحق بغنى لجهة الوصول الى معظمه وهناك درجات هي درجات التخليق بالامور  
الوجودية التي هي النفوس الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعنى  
الدرجات التزكية من الامور الخلقية التي يعود الى الاوصاف العددية وذلك لان  
الايان محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا يشير في قوله  
عز وجل **كَمَوْكَانَ لِلْجَنِّ مُدَادُ الْكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْجَنِّ قَبْلَ أَنْ تَقْدِرَ كَلِمَاتُ رَبِّي الْآيَةَ**  
فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى وينتهي  
السلوك بالافتاء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة  
لان العبارات من صفة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم  
يتذكرونها ثم ينقلونها تعليمها وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته  
فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة  
وكما ان المعقولات لا يدرك بالاهام والموهومات لا يدرك بالتجليات والتجليات  
لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأن ان يعائن بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك  
يعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون  
ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف  
عنه المقال غير الخيال كما سنبين في النظم العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت  
ذواتهم بمشاهدة العاقل القدسي فقد تبرا آثما في خيال انهم منون تخالفي محال كما ينبغي  
حباً فحبية العارفين هش بش يسام يجل الصغير من تواضعه مثل ما يجل الكبير  
ويسيطر من الخامل مثل ما يسيطر من النبوة وكيف لا يحش وهو فرحان بالحق و  
وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى ولجميعه عنده سواسية اهل الرحمة  
قد شغلوا بالباطل اقول لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان



اخلاقهم واحوالهم في رجل هاش بش اى طليق الوجه طيب لباس اى كثير التبسم  
والندبة المشهور ويقابله الكامل وسواسية على وزن ثمانية اى الشبابة وهى قريبة  
الاشتقاق من لفظ سواد وروية قواعده لوما يشبهها وليس على قياس ومعنى الفصل  
ظاهراً وهذا ان الوصفان اعنى الفضا شه العامة وتسوية الخاق فى النظر اشوا  
لخلاق واحد سبى بالمرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه الكار على شى ولا خوف من  
هجوم شى ولا حزن من فوات شى واليه اشار عمر وجل من قائل ورضوانك من الله اكبر  
ومنه يتبين تأويل قولهم غارت الجنة ملك اسمه رضوان فليبدى العارف له  
احوال لا يحتمل فيها الهوس من الخفيف فضلاً عن سائر الاشوا غلى الخاجة وهى فى وقت  
انزعاجه يشير الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سرقة قبل الوصول  
فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شى واما سعة المجالين بسعة  
الفتوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو هاش خلق الله بهجته  
**اقول** الهوس الصوت الخفى وحقيقت الفرس دوية فى جريه وكذلك خفيف جناح الطائر  
وخلجه جذبه وانزعجه وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اى قلعه عن مكانه فانقلعه وانزعجه  
اى قدره وفى رواية باح اى ظهر رقيق باح سيرة اى اظهره والمعنى ان للعارف احوالاً  
لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارجه ولو كان ذلك الشى اضداد  
ما يحس به فضلاً عما نوقه وتلك الاحوال يكون فى اوقات توجهه بسيرة الى الحق  
اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب ما من  
جهة تنفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداد او من جهة حركة سرقة كان يتماثل فى فكرة  
فيعرض له الالتفات الى شى غير الحق وبالحكمة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل  
يبقى منتظراً حتى يغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارء غير الحق  
والملاة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئاً مما وصفناه اما عند الوصول  
والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يغلب من احد الا مريب  
احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غير  
اما لقصورها واما لشدة الاشتغال وحدهما ان يكون مشغولاً بالحق فقط غافلاً عن كل  
ما يرد عليه فلا يحس بالاشوا غلى الخارجية والتأني ان يكون القوة بحيث نفى



الامرين معا فلا ميل بالامور الخارجية لانهما لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند  
 الانصراف فلا نية يكون تراها شالحا خلق بهجته فنتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبتشبه  
 تلبيه العارف لا يعينه التجسس والتجسس لا يستهويه الغضب عند مشاهد  
 المنكر كما يعترية الرحمة فانه مستبصر بسير الله في القدر فاذا اصر بالمعروف امر برفق  
 ناصحه ولا يعنف معيّر واذا جهم المعروف فرمها غار عليه من غير اهله **اقول**  
 لا يعنيه اى لا يجه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس  
 التفحص وتجسس من الشئ اى تخبرت خيرة واستهواه الشيطان وغيره اى  
 استهواه وغيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيره  
 ومعاذ ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقابلا على شان ذنبا  
 عن غيره غير متتبع لعوثة احد ولا يتجسس لا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه  
 الغضب عند مشاهدة منكر بل تعترية الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا  
 امر بالمعروف امر برفق ناصحه ولا يعنف معيّر مرالو لدلوله وذلك لشفقته على  
 جميع خلق الله واذا عظم المعروف فرمها بسيرة غير عليه من غير اهله وانما فضل الشارح  
 قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغيا اهله فرمها اعتداه الغيرة منه لا الحسد وهو  
 غيب مطابق للمتن تلبيه العارف شجاع وكيف لا وهو مجزل عن تقية الموت  
 وحيوا وكيف لا وهو مجزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر  
 من ان يخجها زلة بشر ونساء لا احقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **اقول**  
 الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكيف ضرر لا يجب كفه والاو لا يكون  
 اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يحرقه حجارة وهو الجود وها وجود يان  
 الثاني اما يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصبر والعفو اما لا مع القدرة  
 وهو نسيان الاحقاد وها عدم ايمان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ  
 وذكره الله تلبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من  
 الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فرما استوى عند العار  
 القشف والتوف بل ربما اثر القشف وكذا لا يبر ما يستوى عنده الثقل والعطش  
 بل ربما اثر الثقل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق

ورمبما اصنعى الى الزينة واجيب من كل جنس عقيله وكذا الخراج والسقط وذو عند  
 ما يعتبر عادته من صحة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهائم في كل شئ لانه مزينة خلق  
 من العناية الاولى واقرّب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواء وقد يختلف هذا  
 في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب قوتين **اقول** يقفشت الرجل بالوجه  
 الشمس والفقر فتعيب واصابة فتشت والمنقشت الذي يتبلغ بالقوت وبالموقع  
 واترفته النعمة اى اطفته وهو ثقل بين الثقل اى غير متطيق اصنعى اليهاى وال  
 وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة للبحر والخراب والنقصان والسقط ردي  
 المتاع وارتاد اى طلب مع اختلاف في معنى وذهاب اليها وابهائم الحسن والزينة  
 الفضيلة وخطيت المرأة عند الزوج خطوة بالصم والكسرى قربا ومنزلة وعكف  
 عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزينة خطوة من العناية  
 الاولى واقرّب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواء وجهان من السبب  
 بميل العارفين اليها احدهما فضل العناية والثاني مناسبة الامر المقدسى **تذنيه**  
 والعارف بما ذهل فيما يصار به فغفل عن كل شئ فهو في حكم من لا يكلف وكيف  
 والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقل لمن اجترح بخيطه ان لم يعقل التكليف  
**اقول** اجترح اى اكتسب والمراد ان العارف بما ذهل في حال اتصاله بالعالم  
 القدس من هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدد عنه اخلا بالانكشاف  
 الشرعية فهو لا يصيد بذلك متاثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق  
 الا بمن يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك او بمن يتأثر بترك التكليف ان لم يعقل  
 التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين **اشارة**  
 جل جناب الحق عن ان يكون شرعية لكل واردا ويطلع عليه الا واحد بعد واحد  
 ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للخغل وعبرة للحصل فمن سمعه  
 فاشمار عنه فليتم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له **اقول**  
 الشرعية مورد اشارته واشمار عنه اى تقبض تقبض المدعور والمراد ذكر  
 قلة عدو الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور الفاضل المذكور  
 في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس عداء ما جهلوا الى هذا النوع من الكمال

ليس ما يحصل بالكتاب المحض بل بما يحتاجه مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

## النمط العاشر في أسرار الآيات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاعبار عن الغيب غير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال اشارة اذا بلغك ان عارفا مسك عن القوت المزروعه مدة غير معتادة فاسمحه بالتصديق واعتبر ذلك من مذهب الطبيعة المشهورة **اقول** يقال ما نثرات ماله اي ما نقصت وارتزأ الشيء انقص ومنه الزرية وانما وصفت قعدة العارفين بكونه منقوصا لا رتباضه على قلة المنة وقللة مرعته في المشتريات الحسية والاستحسان حسن العضو منه قوت لحم ملكة فاسمحه ويقاذا سئلت فاسمحه اي سهل الفاظك وارفق تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البديل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لولا انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك يحفظ الحياة **اقول** الامساك عن القعدة قد يعرض بسبب خواص غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالحوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القعدة مع العوارض الغريبة ليست بممتنع بل هو موجب ولذلك فيه الشبهة على وجوب بسبب هذين العارضين في فصلين لمرآة للاستبعاد واشارة الى وجوب سببه في الموضوع المطلوب في فصل ثالث بعد هما فان قيل بين الامساك عن القعدة التي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غير فرق وهو ان القوى الطبيعية هنا واحدة لما يتغذى بها اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس لبيان انتقاص الحكم بل لبيان الامساك عن القعدة في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجوب الامساك ليس بقادر فيه تنبيه ليس قد بان لك ان الهيات السابقة الى النفس قد تعبط منها هيات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيات السابقة

الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعترى مستشرق  
الخوف من سقوط الشهوة وساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواترة اقول  
نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن العوارض النفسانية واسباب  
انقبوله ليس قد بان لك الى ما ذكره في النظم الثالث وهو ان كل واحد من البدن  
البدن قد يفعل عن هيئات تعرض لصاحبه او لا اشارة اذا راضت النفس للطبيعة  
قوى البدن انخذلت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها اجتهادها او لا  
وانما اشتد الجذب اشتدا لا يخذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المعلى عنها فوقع  
الافعال الطبيعية المنسوبة الى القوى النفسانية فلم يقع من التحلل الا دون  
ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعزى عن التحلل للحرارة وان لم يكن  
لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضادة مسقط للقوة ولا وجود  
له في حال الانجذاب المذكور فللعارفين ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة  
وزيادة امرين فقدان تحلل مثل سوء المزاج الحار فقدان المرض المضاد للقوة  
وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين والعارف  
اولى باحفاظ قوته فليس ما يحكي لك من ذلك بمعاد لمذهب الطبيعة اقول  
السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية  
الى العالم القدسي المستلزم لتشجيع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افعالها  
التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قاس بين الامساك والعرفان  
والامساك المرضي ولحم قماش بدنه وبين الامساك الخوف في ان الخوف والعرفان نفسانيا  
فالاعتراف بكوان احدهما مقتضيا للاعتراف بتجويز كون الافعال النفسانية سببا  
اما المرضي فخالفت لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تقرض الغاذية  
فيها والشهوة بين ان العرفان اقتضاه الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور  
يختص بامر ينقضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو  
تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغربية المسماة سبب المزاج فان الحاجة الى  
الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة  
اشد وانما يراجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض في

بالمبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد لامر تقاد  
 الاركان وتغذى الحرارة العنصرية بها وكلما كانت القوى اقتركت الحاجة الى حفظها  
 اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني  
 الذي يقتضي ترويض القوى البدنية او افعالها عند مشايعتها للنفس فاذا ان العرفان  
 باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص بعارفين  
 بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غير غذاء تلك المدة اشارة اذ بلغنا  
 ان عارفا اطاق تقوية فعلا وتحريكاً وحركة يخرج عن وسع مثله فلا تعلق بكل ذلك  
 الاستنكار فلقه تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة اقول هذه  
 خاصية اخرى للعارفين قد ادعى امكانها في هذا الفصل ويحجج بيانه في فصل بعده  
 تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنته محصور للمنتهى  
 فيما ينصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط نحوها عن ذلك المنتهى  
 حتى يعرج عن عشاها كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه  
 هيئة ما فيتضاعف منه حتى يستقل به بكنة قوته كما يعرض له في الغضب  
 او المناقشة وكما يعرض له عند الانشغال المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب  
 فلا يجب له لو عذبت للعارفين هزة كما يعين عند الفرح فاولت القوى التي يعرض لسلالة  
 او غشية خزة كما يغشى عند المناقشة فاشغلت قواه حمية وكان ذلك اعظم جسم  
 ما يكون عند طرب او غضب فكيف لا وذلك بصر يحس الحق ومبدأ القوى واصبل  
 الرحمة اقول المنتهى القوة والاسترسال الانبعاث والانشغال السكر وعن اعتدال  
 والفرجة النشاط والارتباك واولت له اى اعطت يقا اوليته معروفا والسلطة القهر  
 واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض  
 الروح وحركته الى داخل كالحزن والخوف يقتضي انحطاط القوة والمقتضية  
 لحركته الى خارج كالغضب والمناقشة او لا نسباً له انسياً طاً غير مفرد كالفرح  
 المطرب والانشغال المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانشغال بالاعتدال  
 لان السكر المفرط يهين القوة لا ضرورة بالذماغ والارواح الدماغية ثم لما كان  
 فرح العارفين ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي يعرض له وتحركه

اعتزاز بالحق وحمية الالهية اشند مما يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا مكنوا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلته باب خير رقبه حسدانية ولكن قلقتها رقبه ربابية **اشارة** واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب اصحاب متقدم ما يبشيرا ونذير فصدق ولا تتعسر عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب لطبيعة اسبابا معلومة **اقول** هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وبين سببها في ستة عشر فصلا بعدة **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان ينال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلان ما نعلم من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى نزول السبيل ولا ارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتأثر يشهد ان به وليس احد من الناس الا قد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمة ان تصدق المهر لان يكون احد هم فاسد المزاج ناثر قوى التخيل والتذكر اما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حال النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس بعيدا كما نمانع المهر الا ما نعلم يمكن ان تزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامر من احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناس نفسه وهو التأثر وانما جعل المانع من الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه الناظر في نفسه بالتمثيلة وفي حافظة وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصورة المتمثلة في المبادئ المفارقة الى نزول الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجمع بيانه **تلمية** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كل فرد بنهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية المحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثوران كان ما يلوح ضرب من للنظر مستورا على الراشخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة

كما نفى سنا مع ابدنا وانها تنال بتلك العلاقة كما لا ما حقا صار بالاحكام السماوية  
 زيادة معنى في ذلك لتظاهر أى جزئى وآخر كل فيجب ذلك ما بينهما عليه اذ الجزئيات  
 في العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة  
 بالوقت او النقشان معا **قول** انه اسدل على إمكان بصر الانسان على الغيب  
 حالتى فانه ويقظته مبنى على مقدمتين أحدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرسمة  
 في المبادئ العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترسم بها هو مرسم  
 فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر الشئ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت  
 فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوى نقشا على وجه كل اشارة الى ارتسام  
 الجزئيات على الوجه الكلى في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى  
 قوله في العالم العنصرى اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة  
 في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادئ تحريكاتها وان تقر  
 من كون العلم بالعلة والمثل وم غير منفك من العلم بالمعلول واللازم فان جميع  
 ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات الحركات  
 الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية  
 مرسمة في شئ والجزئيات الحسية مرسمة في شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى  
 المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر  
 رأى جزئى وآخر كل الى رأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو اثبات نفوس  
 ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معالافلا فانه قال بارتسامهما معا  
 في شئ واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة  
 وما يلوح اسمها واسمها بعدة الى قوله كما لا ما متعلق به وحقا خبرها وقوله صلا  
 للاحكام السماوية زيادة معنى في ذلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات  
 في المبادئ على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك  
 لتظاهر رأيين عندهما أحدهما كلى والاخر جزئى فانها قد يستلزمان النتيجة كما  
 في الذهن الانساني ولفظة مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على انه  
 صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي

هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحمه وهو الصحيح لان الموضوع بالاستتار هو المحكم  
 بوجود تلك النفوس التي ذكرها الشئ في موضع اخر انه سر لا النظر الموعود الى ذلك  
 الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة ونفوسنا طمقة بدل من قول ما يلحق وانما  
 جعل هذا المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المشايخ حكمة بحسب صفة  
 وهذا وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها  
 متعالية بالقياس الى الاول ثمران الشئ ما فرغ عن تذكار ما صا اشار الى ما اجتمع  
 من ذلك بقوله فيجتمعا لك مما بينهما عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من  
 رأى للمشايخ ونقوله والنقشان معا الى ما اقتضاهما في بعض النسخ او المشايخ  
 معا وهو اظهر ما في العالم النفساني اما نقش واحد على هيئة حريفة بحسب رأى  
 الاول او النقشان معا بحسب الرأى الثاني اشار الى ونفسك ان تقتضيت  
 بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك في الاستعداد  
 ان يكون بعض الغيب يتنقش فيها من علمه ولا زيد لك استنباطا اقصى الى  
 الفصل يشتمل على تقدير المقدمة الثانية التي اشارنا اليها في الفصل السابق وقيل  
 ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو وجودها كاستعداد  
 وعدمى هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر  
 عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابلية فاذن ارتسام الغيب  
 في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين  
 الشرطين يستدعى تفصيلا فالشئ فيه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة  
 فصول تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متناكرة فاذا هاجب احدها شغل  
 النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن عما يشغله عن النفس  
 فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضل  
 العقل التفاضل دون حركته الفكرية التي تقتقر فيها كثير الى الله وعرض ايضا  
 شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتقبل عن افعالها  
 التي لها بالاستعداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها  
 حارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به اقوال المشايخ



في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل هو ان اشتغال  
 النفس ببعض افعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قواه  
 قوى النفس الانسانية متجاوزة متنازعة ويمثل بالشهوة والغضب ثم بالحس  
 الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثل الاخر اكثر عادة لتذكر احكامه  
 وبداء اشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجز بالحس  
 الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه اى جعل له الاستغناء عن الفكر الذي هو آلة  
 العقل في حركته العقلية مميلاً للعقل نحو الظاهر منبثاً منقطعاً دون تعلق بالحركة  
 المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اى انزل ذلك الى الانحياز الى العقل  
 اليه وفي بعض النسخ اضل العقل انتهى اضل في سائر سبيله نحو كنه تلك شمر  
 قال وعرض ايضاً شئى اخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر استعجالها  
 الفكر فيما يدركه شئى آخر فهو تخليتها عن افعالها الباطنة اى عن العقل فتذكر  
 احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال و  
 اذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حاربت الحس اس  
 الظاهرة اى ضعفت يقال حار الحو والرجل اذا ضعف وانفس في بعض النسخ حار  
 اى تحيرت في امرنا والباقي ظاهر تنبيه الحس المشترك وهو لوج المشترك الذي  
 اذا تمكن منه صار للنقش في حكم المشاهدة ورمزاً الى اننا نشترك في الحس المشترك  
 صورته هدية في الحس المشترك فبقى في حكم المشاهدة دون ما تفهم وليست كرك  
 ما قيل لك في امر القطر الانزال خطاً مستقيماً وانتقاش النقطة الجواز فحيط دائرة  
 فانما تمثلت الصورة في لوج الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء  
 حال ارتسامها في من المحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء المحسوس او ثباتها  
 بعد زوال المحسوس ووقعها فيه لا من قبيل المحسوس ان امكن اقول هذه  
 مقدمة اخرى وهي تذكر ما تقر به فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان الراسم  
 فيه يكون مشاهد اما دام مرتسماً فيه وللا رتسام سبب لا محالة اما من خارج و  
 اما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر  
 النازل في الخيال عن مشاهدته في المكان الاول فبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء

صورتها المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة معزوال  
السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه  
الامور الثلاثة ظاهرة الوجه فان مشاهدة القطر النازل خطأ لا يتم الا بها وامساك  
الارتسام الذي يكون من سبب داخل محتاج الى ما يدل على وجوده تناسباً في  
ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده انتشاراً قد يشاهد قوم من المرضى  
والخوارج صوراً المحسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها للمحسوس خارج فيكون  
انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك  
قد ينتقش ايضاً من الصور الجارية في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضاً  
ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريباً مما يحجب بين  
المرايا المتقابلة اقول يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي بسبب  
الداخل وتقريره ان الصور التي يشاهده المتبر سمعون من المرضى مثلاً والذين  
غلبت المرّة السوءاء على مزاجهم الاصل من يبعد من الاصحاء ليست بعدة  
لان المعدوم لا يشاهد ولا موجود في الخارج ولا يشاهد غيرهم فهي مرتسمة  
في قفّة باطنه من شأنها ان يرسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك  
وارتسامها فيه ليس بسبب تأديتها الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن  
يعني القوة المتخيلة المتصرفّة في خزانة الخيال ومن سبب مؤثر في سبب باطن يعني  
النفوس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك  
على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجارية في معدن  
التخيل والتوهم هي الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت  
في التصرف فيها ارسم ما يتعلق بصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت  
فهي ايضاً ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق  
بالخيال والوهم من تلك الصور الواحدة اقيهما عند حصول تلك الصور في الحس  
المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا في الكتاب قول  
الفاضل الشارح تجوز مشاهدة ما لا يكون موجه الى الخارج منسطة معارض بمشاه  
فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضاً منسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق

بين الصنفين تنبيه ثمران الصادر عن هذا الانقاش شاغلان حتى خارج تشغيل  
لوح الحس المشترك بما يرسم فيه عن غيره كانه يبرزه عن الخيال بزاوية صبه منه غصبا  
وعقل باطن او وهمي باطن يضبط التحيل عن الاعمال متصرفا فيه بما يعينه فيشغل  
بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة  
لانها تابعة لا متبوعة واذ اسكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فرما عجز عن الضبط  
فيسلط التحيل عن الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة اقوال اشياء  
الصور في حس مشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم مادام الراسم والمرسم  
هو جوهين لولا ما نفع بينهما عن ذلك وما لم يكن كذلك لما علم ان هناك ما نفع فيه  
الشيء في هذا الفصل على ما نفع وذكر انه ينقسم الى ما ينعم القابل عن القبول وهو ما نفع  
الحس فانه يشغل الحس المشترك بما يرسم عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور  
من السبب الباطني فكانه يبرزه عن المتخيلة بزاوية يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا  
والى ما ينعم الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في السائر الحيوانات  
فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجرام المتكلمة والتحيل على الحركة فيها  
يرطلبان وليشغلا عن التصرف في الحس المشترك وهما يضبطان التفكير والتحيل على اعمال  
ما كعمل هو العمل من انظر بل متصرفين فيه بما يعينها من الامور المعقولة او الموهومة  
اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سبق في فرما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فجع التحيل الى  
فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراضا لفاضل الشارح بان الصغير  
ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش يمكن ان يقبل الحس المشترك للصغير  
من الصور وان لم يكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح  
العظيمة مدفوعا من ربه بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفاعات النفس الى احد الجانبين  
يمنعها عن التفات الى الجانب الاخر اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا  
ظاهرا وتشتغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يهذب معه الى جانب الطبيعة المستهضة  
للافعال المتصرفه فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى اخذ اياها طلعت عليه فانها  
ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نهت عليه  
فكيف من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس تجذب ما الى مظاهر الطبيعة شاغل

على ان النوم اشبه بالمرض وانه بالضرورة اذا كان كذا كان كذا كانت الاشياء التي تتجلى في  
 قوتها في النوم وحدها والحس المشترك هو عطفها فوجبت فيه استغناء المتجلى في النوم عن  
 قوتها في المنام احوال في حكم المشاهدة اقول يريد ان يذكر ان حوال القوي يمكن  
 فيها اسد الساعين ان يكونين وطرهما ويدر بالانوم فان سكون النفس البطا هو  
 في سكونها في المنام وفيه خفاء غنى عن الاستدلال وسكون النفس في المنام في ايضاً  
 في اكثر الاشياء وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر احوالها بالتفكير في  
 الخيال والتمثيل لا تستر عن ما توشع كات في الطبيعة فلا يجد في النفس  
 اليها بسبيلين احدهما ان النفس لو لم تجذب اليها بل اخذت في شأنها لتسايقها الطبيعية  
 على ما صرنا شغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير امر البدن  
 فهي يجذب بالطبع نحوها كالحالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لا يحل  
 تعرض للجوعان بسبب حاجته الى تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح امور في صحتها  
 والنفس في المرض تكون مشغولة بمعاودة الطبيعة في تدبير البدن ولا يقدر لغوها  
 الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان وتبقى متجيلة في النوم  
 قوية السلطان والحس المشترك في غير صنوع عن المقبول فوجبت الصبر في ذلك  
 ولهذا فلما نجلى النوم عن رؤيا اشأرتة واذا استغنى عن الاعطاء المراد منه ضرب  
 انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة امراض وتشغلتها ذلك عن الضبط الذي  
 لها وضعف احد الضابطين فلم يستتكر ان تتوجه الصور متجيلة في وجه الحس  
 المشترك ولفتى صاحب الضابطين اقول معناه ظاهر وهذه شواهد اقل من ان  
 لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل انجذاباً ومعدلاً لا يكون عدلاً متساوياً  
 ساكناً في نفسه ان كلما كانت النفس قوتها في تدبيرها عن احوالها في  
 اقل وكان صلبها للجانبين اشد وكلما كانت بالكسر كان ذلك بالعكس وكذا راجع  
 كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها باستغناء الحسية اقل وجوا وكان يفضل  
 منها الجانب الاخر ففضل اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى في  
 قواياها اذا كانت صرنا منه كان يحفظها من مضادات الرياضة وتصرفها في  
 مناسباتها اقوى اقول ما فرغ من اثبات امسار الصور في الحس المشترك

من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتها النوم واليقظة اراد ان ينتقل  
الى بيان كيفية ارتسامها من السبب لما كان تقدم لذلك مقدمة  
مشتتة على ذكر خاصية النفس هي انه كلما كانت النفس قوية لم يمنعها اشتغالها  
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب لا يشتغالها بافعال  
بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس لما كانت  
القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس مجسما غير متناهية  
قوله انه كلما كانت النفس قوية كانت افعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها  
المحاكيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب كان الاولى تصحيفها اما على الرواية الاولى فبيان  
ان المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط الى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها  
بالمحاكات لا غير افعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخارجية  
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن محاكيات  
قديم لا بحيث لا يعارضه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكالافعالين  
استدوا ما على الرواية الثانية فعنا ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها  
عن المحاكيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب الحواس الظاهرة  
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الاو باعكس  
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل اخر اقل وكان  
بفضل منها لذلك الفعل مضاهيه اكثر اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضاهيات  
الرياضة اى احترازها عما يعجزها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على اقربها  
اليه اقوى تلبيه اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يعجز  
ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التخیل الى جانب القدس وانتقش فيها  
نقش من الغيب فساخر الى عالم التخیل وانتقش في المحس المشترك وهذا في حال النوم  
او في حال مرض ما يشغل الحس يوهن التخیل فان التخیل قد يوهن المرض وقد يوهنه  
كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلتة فيسرع الى سكون ما وراغ ما فينحذب  
النفس الى الجانب الاعلى بسببه لثفا فطرا على النفس نقش نزج التخیل اليه وتلقاء  
ايضا وذلك ما لتنبه من هذا الطارى وحركة التخیل بعد استراحتة او وهنه

فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس لنا طمعية له طبعاً فانه من معاونة  
 النفس عندئذ مثال هذه السوانح فاذا قبله التخييل حال تفرج النفس الشواغل منها  
 النقش في لوح المحس المشترك **اقول** تكون للنفس فئات اى فرض تجدها النفس  
 فجأة وسأحى اى جرى والترحم التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت  
 امكن ان تجد النفس فرسمة اتصال بالعالم القدسى بفتة تخلص فيها عن استعمال  
 التخييل فيرسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى وتتأدى اثره الى التخييل فتصوّر التخييل  
 فى المحس المشترك صوراً متساوية لذلك المرتسم العتلى وهذا انما يكون فى إحدى  
 الحالتين احدهما انقوم الشاغل للمحس الظاهر الثانية المرض للموهن للتخييل فان التخييل  
 يوهنه اما المرض اذا تحلل الله اعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ يسبب كثرة  
 الحركة الفكرية واذا وهن التخييل سكن فترغ النفس عنه ويتصل بعالم القدس  
 بسببها فان ورد النفس سائر غيبى تحرك التخييل اليه بسبب حلاصين احدهما يعود  
 الى التخييل وهوانه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امر غريباً مغيباً يتنبه له  
 لكونه بالطبع سريع التنبيه للامور الغريبة وثانيه مما يعود الى النفس وهوان النفس  
 يستعمل التخييل بالطبع فى جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخييل وكانت الشواغل <sup>عنده</sup>  
 بسبب لنوم او المرض انتقش منه فى لوح المحس المشترك اشياء واذا كانت النفس  
 قوية النجوى تسرع للجوانب المتجاذبة لم يعيد ان يقع لها مثل هذه الخلقس الانتهازية  
 حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك ووربما استولى الاثر فاشرق فى  
 الخيال اشراقاً واضحاً واغتصب الخيال لوح المحس المشترك الى حتمته فرسم ما انتقش فيه  
 منه كاسيما والنفس لنا طاقة ماهرة له غير صارفة مثل ما قد رتبها التوهم والخيال  
 والمفرين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهداً منظوراً او هماً فاعو غير ذلك  
 وربما يمكن مثلاً كالموفور الهيئة او كلاماً محصل النظر وربما كان فى اجل الاحوال  
 الزمنية **اقول** مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر  
 والاشراق فى الخيال والامر تسام الواحظ فى المحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم  
 السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يقبل مثل هذا الفعل



اذا اشتدت او وفقت التخيل على بيريدته ويمتعه عن ان يتجاوز الى غيره كما لا يصح  
 الراي حال تفكيرهم في امر يصحح وتاثيرهما شدة اهتمام الصورة في الخيال فانه  
 صار من التخيل عن امتدادى الابداعات يميناً وشمالاً وعن التردد الى الذهاب  
 قدماً ووراء كما يفعل الحمار عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن  
 مدة والسبب في ذاك ان القوى الحسائية اذا اشتدت ادركت انها تتصرف  
 عن الادراكات الضعيفة كما هو الغرض من ايراد هذا الفصل لتوضيح مقدمة  
 بيان العلة في احديهما بعينه كما تسمي في الخيال من الامور القلبية حالتها النوم  
 اليقظة الى تعبير وتأويل كإسقاطي انتاسرته كما تراهم حتى اساسه للنفس في  
 حالتها النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً ولا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر  
 فيهما وقد يكون اقوى من ذاك فيحرك الخيال الا ان الخيال معين في الانتفاع  
 عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبطه انتقالات التخيل ومحاكيات تدريبات  
 قويا جداً ويكون النفس عند تلقيه رابطة الحاش فتتسم الصورة في عقلها تساقطاً  
 حلياً قد تكون لنفسها معينة فتتسم في الذكر وتساقطاً قويا ولا يتشوش بالانتقال  
 وليس انما يعرض ذلك في هذه الآثار فقط بل فيما نبأته من افكاره يقظان وربما  
 انضبط فكره في ذلك وربما انكثت عنه الى اشياء متخيلة تتساقط مهمك فتحتاج الى  
 ان تحلل بالعكس تصدير عن الساحة المضبوط الى الساحة الذي يلي منتقلاً عنه اليه  
 وكذلك الى اخرها فبما اقتضى بالاضطرار من هذه الاول وربما انقطع عنه انما اقتضته  
 بظرب من التحليل والتأويل اقول لا تثار الروحانية الساحة للنفس في النوم واليقظة  
 مراتب كثيرة بحسب ضعف الاهتمام واشد وفرد كثر الشئ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر  
 تذكره ومتوسط يثبت عنه الى التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة  
 الحاش اي ثابتة شديدة القلب يكون مغنية بها فحفظه ولا يزل عنها فذكر ان هذه المراتب ليست  
 لهذه الآثار فقط بل لجميع الخواطر الساحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الدهن عنه ومنها ما ينتقل  
 وينساقه وينقسم الى ما يمكن ان يرجع اليه بغيره من التحليل الى ما لا يمكن ان يثبت فيما كان  
 من الاثر الذي فيه الكلام مسبوفاً في الذكر في حال يقظة النوم وضبطاً مستقراً في الاعمال  
 او جبراً صريحاً او حكماً لا يثبت في تأويل وتعبد وما كان قد يضل هو في يقظة تحركاته



وتأويله احتياجه الى حدها وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاقوات والاعداد  
الوحى الى تأويل والحكم الى تعبير **اقول** الصبر الصالح انما يختلف التأويل والتعبير  
بحسب الاشخاص والاقوات والاعداد لان الانتقال التخييل لا يفتقر الى تناسب حقيقي  
وانما يكتفى فيه تناسب ظني وهو ذلك يختلف بالقياس الى كل شخص يختلف  
ايضا القياس الى كل شخص واحد في وقتين او بحسب دتين وباقي الفصل ظاهر وبه  
قد تقرر المقصود من الفصلين المتقدمين وترا الكلام في هذا المطلوب **اشاراة**  
انه قد يستعين بعض الأطباء بأفعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفه فتستعد  
القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى عرض يعينه فتخصص بذلك  
قبول مثل ما يؤثر عن قوم من الاثراك انهم اذا فرغوا الى كاهنهم في تقديمه معرفة فرغ  
هو الى شد حديث جدا فلانزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيّل  
اليه والمستمعون يظبطون ما يلفظه ضبطا حتى ينسج عليه تدبرا ومثلا يشغل بعض  
من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر ببرجته او يد هسه  
اياه لتبغيفه ومثل ما يشعل بتأمل لطم من سواد براق او باشيء يترقق او باشيء متو  
فان جميع ذلك ما يشغل الحس بضرب من التحير وما يترك الخيال تحريكاً متغيراً كانه  
اجباراً لطبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الجلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طبع  
من هو بطباعه الى الدهش قريب بقبول الاحاديث المختلطة احداً كالبه من الصبيان  
وربما عان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام للسبيل لمن فكل ما فيه تحير  
وتدهش واذا اشتد توكل الوهم بذلك اطلب الحريث ان يعرض ذلك الانقبال  
فتارة يكون مكان الغيب ضراباً في ظن قوي وتارة يكون شبهها لخطاب من حنى  
او هتاف من غائب تارة يكون مع تراكي شيء للبصر مكافحة حتى تشهد صواته  
الغيب متشاهدة **اقول** في رأي يروى والشدة الحثبته العدو والمسرعة ولدت  
الكليب اذا خرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعمى الرعس الرعد  
او ربه شدة اي امر عده والوجهة الاضطراب الدهش التحير وادهشه اي حيرة وتفرقا  
اي تلاؤم وتوافق مواءم متوجهاً واهتبال الفرصة واغتنامها والاسهاب اكثر الكلام  
ليس ليس يقال المذرى به من جنون ممسوس التوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير

وفلان يكافح بالامور ما يبشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمل من  
يستنتج في مقدمة معرفة فالنشي الشفاف المرعش للبصر يخرجته يكون كالبلور  
المضلع والزجاجة المضلعة اذا ادير بحال شعاع الشمس والشعلة القوية المستقيمة  
والمد هاش البصر لتشفيفه يكون كالبلور الصافي للمستدير واما اللطخ من سواد براق  
فهو لطخ باطن الايهام بالدهن والسواد للنبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به  
النشي المضئي كالسراج فانه يتغير الناظر اليه والاشياء التي تفرق كالزجاجة المدورة الملوقة  
ماء الموضوع بحال الشمس والشعلة والاشياء التي تموت فكلما الذي تيموج شديدا  
في اثناء وغيره بالحاح النخج والريح عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام  
ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من  
الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية **تطلبه** اعلم ان هذه الاشياء ليس بسبيل  
القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية ضديريها من امور عقلية فقط وان كان  
ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها التجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات <sup>المنطقية</sup>  
لجميع الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في القسم ويشاهدوها من رامة <sup>لثة</sup>  
في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات اصحجيب له كونه وصحة وداعيا  
الى طلب سببه فاذا انظر جسم من الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب  
وخصم الوهم فلم يعارض العقل فيما يراه من اية منها وذلك من اجسام الفوائد واعظم  
المهمات تحرف في لواقتنصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكى من  
صدقناه لطلال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل  
**اقول** يقال لربا يقوم ربا اي رقبتهم وذلك اذ كنت لهم طليعة فوق شرف هذه  
استعاره لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوي وباقي الفصل ظاهر  
وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب **تنبية** وعليك قد تبليغك عن العارفين  
اخباريك ان تأبى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى  
للناس فسقوا واستسقى لهم فسقوا وادعاء عليهم فخصف بهم او نزلوا واهلكوا  
بوجبا اخر وادعاءهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل الطوفان وحشر لبعضهم  
سبع او لم ينفع عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق المستنصر الصريح فوق ولا تجمل

فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأتى لي ان اقتض بعضها عليك اقول لما فرغ من بيان الآيات الثلاثة المشهورة انتفى منتسب الى المعارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان يبينه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتاخر واما قال يكاد يتأتى بقلب العادة ولحم يقل بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على علمها الموجبة اياها بخارقة للعادة انا هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن طوفان موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن الجحيان هي من ما يتاخر بل الحيوان من المعدنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبية** اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الطبائع بل هي من علائق اخرى وعلمت ان يمكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها له بالحي هر حتى ان وهو الماشي على جذع مفروض فوق فضاء يفعل في انزلافة ما لا يفعله وهو مثله والجذع على قراره ويتبع او هام الناس تغير مزاجه من اودقعة وابتناء امراض وافراق منها فلا يستبعدون ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانهما نفسا للعالم وكما تؤثر بكيفية مناجاة يكون قد اثرت بمبدأ الجميع ما عداه اذ مبادئها هذه الكيفيات كاسيما في جرم صار اولي به لمناسبة تحضه مع بدنه كاسيما وقد علمت انه ليس كل صنم جبار ولا كل مدبر ديار فلا يستنكرون ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام اخرى فيفعل عنه افعال بدنه ولا يستنكرون ان يتعدى عن قولها الخاصة الى قول النفس اخرى تفعل فيها لاسيما اذا كانت قد شغلت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فيقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها **اقول** التذكرة في هذا الفصل بشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن بل هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالحي هر للبدن والهيئات الحاصلة فيه تلك الهيئات النفسانية وما يتبعها كذا ذلك امر ان احدهما ان توهم الماشي على جذع زلقنا فا كان الجذع فوق فضاء ولا يترن

اذا كان على فضالة راس الارض والثاني ان توهبه الانسان قد يغيبه من راسه امر اعلى  
التدريج او يغتد فيه بسبب راسه وينقبض ويضم راسه ويصغر تدريجاً هذا التغيير  
حدّاً يأخذ البدن الذي يحس سببه في مرضه ويأخذ السبب من الارض بسببه فافراق  
اي من وعو الشغاشيق افرق الما بين من مرضه افرق اي قبل اما التدبيرة فيهم ان  
تعلم من هذا انه ليس بعجيب ان يكون لبعض النفوس طلبة تيجاً وزناً تثيرها عن بدنه  
اي سائر الحسام ويكون تلك النفس لم تتركها كالتها نفس مدبرة كالكواكب اما بعد  
وكما ايقن في بدنها بكيفية مرضية مائة الذات لبدنها الذي يثريها في لبدنها العالم  
بمبادئ الجسميه ما صرده في الفصل المتقدم اعني يحدث عنواً في تلك الاحكام كقضايا  
هي ما يدى تلك الاعمال خدوعاً في جميع صان اول به ساسية تنبذ مع بدنها كالكواكب  
اما في اشارات عليا في توههم صنفهم ان سمعوا ورسائل هذه الاعمال فيجب ان يبعد  
عن النفس الذاتية لنفسه بل لا يقتضيه شيئاً الا كونه موجبة افنية ولو كان  
بالاثر فينبغي ان يتدكر ان سبب كل صنف من الجواهر فان الشايع مستحق وليس بجاهل ليس  
كل مبدى باراد فان صورة الماء صفة وليست بارادة فاما بارادته لتقابلته لتأثيرها  
فادى لا يستدرك وجو نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها  
في بدنها تجارة بان ان غير بدنها هو غير في قولها تأثيرها في قوى بدنها خصوصاً اذا  
انتمت ملكتها بقهر خواصها لبدنية اي حدثت في تميزه السكيس اي حددتها  
والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على نهر من بدنها كاشهوه والغضب و  
غيرها بسهولة هي تقتدر بحسب تلك الملكة على فهم مثل هذا القوى من بدنها غيرها  
قال انفاصل اشارت هذا الاستدلال لا يفيد ما صرح لان الحكم يكون القوي هو  
مثل ثلثي البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشهر من تأثيرها عظم من تأثير  
الوهم وايضاً التحيلات التي لا جعلها يختلف حال المزاج كما في الغضب والفرح جسمانية  
فالاستدلال يكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجوز ان يكون لبدنها  
ما قوة يقتضي هذه الافعال الغريزية اولى من الاستدلال بذلك على تجوز ان يكون  
لنفس ما هذه القوة فاذا لا تعلق لهذه الاستدلال بالنفس لا يكون لها حجة فان كان  
المقصود من الاستبعاد فقد كان الحاصل انه لا حيل عندنا على صحة هذا المطلوب لا على

امتناعه وهذا القدر مفعول عن هذا التطويل اقول قوله هذا مبني على انه بالشيء انه  
يقول النفس لا يدرك الجزئيات اجمالا وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التوهم  
والتجمل بل الغضب الفرح ادراكات وهيات تحدث في النفس بواسطة الآلات  
المبدئية كان هذا الاعتراض ساقطاً وايضا هذا لما ضل قد نسي في هذا الموضوع  
قول الشيخ ان هذه الآلهة ليست ظنونا امكانية ادات اليها امور عقلية انما هي حجاب  
لما ثبت . بل سبأ يوارى الامرين . لاكتفاء . يعمل في بيان دعوى المذكورة اشارة  
هذه القوة بما كانت للنفس بحسب مزاج الاصلى لما يفيد من هيئة نفسانية  
تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل مزاج يحصل وقد تحصل بضرب مكسب  
يحصل الله من كل طرفة لسنده . انما يحصل لولياء الله الاكابر اقول لما ثبت وجود  
قوة يحصل . نفوس الانسانية على القوة حتى هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب  
استدراكها الى علة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان ذلك العلة يكون ان يكون  
عين . انما يختص به ذلك البعض من النفوس ويجوز ان يكون . ما غيره اما احاداً انكسب  
اولاً بالكسب . انما لا يسمونه لا غير قوة يركلونه ان يقال هذه القوة . انما هي النفس  
بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى ذات النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي  
بعينها الشخص الذي يصير النفس معه نفساً شخصية وربما يحصل مزاجاً وربما  
يحصل بالكسب كما لا يوراء والقاضل اشارة ذكر ان الشيخ انما الخارج الى ثبات علة  
هذه الخصوصية لتكون نفوس البشرية عند امتساوية في النوع مع انه لم يذكر  
في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلاً عن حجة والحجاب ان وقوع النفوس البشرية  
تحت حيد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحها  
مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه اشارة الى الذي يقع له هذه في  
جبلية النفس ثم يكون خبراً مستنداً مركزاً لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرمه  
من الاولياء وتزيد تزيينته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فبلغ المبلغ  
الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريفاً ويستعمل في الشر فهو ساحر الخبيث وقد  
يكسر قد لنفسه من علوانه في هذا المعنى فلا يلحق ثناء ولا زكياً فيه اقول العلوان  
والعلوان والثناء والغاية والاصدو معنى ظاهر هو ان على ان الجبلية والكسب

لا يتجه جان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي  
يقابله اشارته الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل المبدأ في حالة نفساً  
معجبة يؤثر فيها في المتعجب منه بخاصتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر  
في الاحسام ملاقياً او من سلاجزعاً او منفذ كيفية في واسطة وعن تأمل ما اهلنا  
استنشط هذا الشرط عن درجة الاعتبار **اقول** النهك النقصان من المرض  
والتشبيه بين ذلك فلان اي دنف ونهري ونهكته الحكي اي اضعفته من يفرض  
اي يوجب وانما قول الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولحججهم بكونه  
من هذا القبيل لانها مما لا يخرج من بوجوه بل هي وامثالها من الامور الظنية  
والتأثير في الاحسام بالملاقاة كتنجين النار القدر مثلاً ومنه مبدأ مقناطيس  
التحديد وبإرسال الجرم كتبريد الارض والدماء ما يعلمهم من الهواء وبانفاذ الكيفية  
في الوسط كتنجين النار الماء الذي في القدر بل كانا نارة الشمس سطح الارض على  
مقتضى الرأي العامي تلبيها ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مباد  
ثلاثة احدها الطبيعة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاحسام العنصرية مثل جذب  
المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين ارضية احسام  
ارضية مخصوصة بصفات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة  
باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسبح من  
قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والذخيرات من قبيل القسم الثاني  
والطلسمات من قبيل القسم الثالث **اقول** لما فرغ عن ذكر السبب الجبرية لا قول  
الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث  
الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب سببها خصوصية في ثلاثة اقسام قسم  
يكون مبدأه النفوس على ما مرها قسم يكون مبدأه الاحسام السفلية وقسم يكون  
مبدأه الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سبباً لحدوث ارضي ما لم ينضم  
اليها قابل مستعد ارضي وطاقى الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب  
الى الاحسام العنصرية باسرها ندرجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جهة  
وذلك مخالف للعرف والكلام الشيعي لا ينسب الندرجات وجذب المقناطيس

ان في القسم ولحمي كرات ذلك القسم يبرهنات كذلك في الطلسمات نصيب في  
 اياك ان تكون تكيسك وتبذل عن العامة هوان تبترى منكرا لكل شئ فذلك  
 طيش وعجز وليس لخرق في تلك يديك ما لم تستبين لك بعد بلية دون الخرق في  
 تصديقك ما لم تقهر بين يديك بدين بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان  
 انجح استنكار ما يوئى سمعك ما لم يبرهن استنكار الله لك فالصواب ان تصح  
 امثال نبيك الى بقعة الامكان ما لم يردك عنه قاتم البرهان واعلم ان في الطبيعة  
 عجايب رضى القوى لعالية الفعل وانقوى الساقطة المنسبة اجتهادات على غرار  
 اقول انبر له اى اعترض له واقبل قبله والطيش للتران يكونا والخفة والخرق  
 ما يتأيل الرفق وسرحت الماشية اى انقشها واهاتها وزاد في طرد وانعزض من  
 هذه منصفة انزى عن مذهب المتفلسفة الذين يرون الكبير مما لا يحيطون به  
 عزيز وحكمة وفلسفة والتنبية على ان انكار احد صرى الممكن من غير حجة ليس الى اثبت  
 انبر من الاقرار بطرفه الاخر من غير تنبيه بل الواجب في مثل هذا المقام التوقفت  
 ثم نعم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب عند واعراض  
 عن الفعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية  
 ايها الاخرانى قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والتمتلك ففى  
 الحكم في لطائف الكلم فصنعت عن المتبدلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة  
 والقادة والدرية العادة وكان صفاته مع الفاعة او كان من ملحة هو كالفلسفة  
 ومن هجره فان وجدت من يتق بنقاء سيرته واستقامة سيرته وبنق قده  
 ما يتسرع اليه الواسواس وينظر الى الحق بعين الرضا والصدق فانه لا يسلك  
 منه مذهب الجبر أمفرقا مستقرس ما تسلفه لما تستقبله وعاهد لا بالله وبإيمان كالحجاز  
 له انجى فيما يؤتيه عجزك متأسيا بك فان ادعت هذا العلم واوضعت فانه يبنى  
 وبينك وكفى بالله وكيفا **اقول** يقال مخضت الدين لاخذ زبدة الدين والزيد بل الدين  
 والزيادة اخص منه والقفى والقفية الشئ الذي يؤثر به الضيف والبنل الثوب  
 استهانته وترك صيانتة والقادة المشتعلة لسرعة والدرية والعادة الجرائد على الحرب  
 وكل امر وصفاه ميلة والفاعة من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اى حاد

عنه وعدل عنه والجمع هجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينهما  
ويقال للرعاع من الناس الحمقى نأههم ووثق بالكره فيما يتيسر عاى يتبادر الوست  
حديث النفس والاسم منه الوسواس ودرجه الى كذاى ادناه منه على التدرج  
والاستفراغ طلب الفراسة وأسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعرى  
واذاع الخبر اى افشاه وأعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقد انهم بالقياس الى العارفين  
الحقيقية العلوم اليقينية كانوا ما معتقدين لها وما ما معتقدين لاضدادها وما  
خاليين عنهما غير مستعدين لاحد هما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما  
ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترون  
الى واصليين وطالبيين والطالبون الى طالبيين يعرفون قدرها والى طالبيين لا يعرفون  
قدرها والواصولون مستغنون عن التعلم فبقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل  
بصيانتهما عن خمس فرق منه اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون  
والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين فهم الذين  
حريزوا الفطنة الوقاد والدرية العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين  
صفاهم مع الفاعة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهجهم  
واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امتزج بهم بارتباط  
اثان راجحان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق ببقاء سيرهم  
والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثان راجحان اليهم  
في انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو  
تجزؤهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتيسر اليه الوسواس وتأييدهما بالقياس الى  
الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم اريد وجوب هذه الشرائط بالاحتياط  
البالغ عقلا وهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب  
وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتابه لا اشارات والتبسيحات معرفة المصانعة  
وتصوير الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشغال وانا اتوقع ممن  
يقع عليه كتابي هذا ان يصلح ما يعسر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه  
بعين الرضاء ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ



والله العاد وهو معين صالح العباد حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير  
والحمد لله رب العالمين

## خاتمة

الحمد لله الذي اليه البداية والنهاية والصلوة والسلام على رسوله الذي ختم عليه  
النبوة والرسالة وعلى آله واصحابه الذين هم ائمة الهداية والرشادة اما بعد  
ففي هذه الزمان الاحسنة والاوان الاشرقة قد طبع الكتاب الذي يحوي  
بإشارته مناهج المحكمة والجهات في حل مشكلات الاشارات و  
التنبهات فتقوياً في مباحث النظريات والالهيات مشتملاً لا نكته أو  
عمل مض كوائف دوائر الفلكيات المسمى به نشر الاحشاء  
مستنداً عند علماء الفحول مفيد للطلبة وذوي الفهم والعقول  
الكامل والاديب الفاضل المدقق النحرير الشهيد في المشارق والمغ  
رب الشمس في نصف النهار نصير الدين المحقق الطوسي م  
في المطبعة العالية المملوكة لعمشى نول كشور الواقعة في  
في شهر شعبان المعظم سنة سبع وتسعين بعد الالف والمائتين  
سيد الثقليين مطابقاً للشهر الجولي سنة ثمانين بعد الالف وثمان  
العيسوية والله ولي السداد والرشاد والله المبدأ والمع







